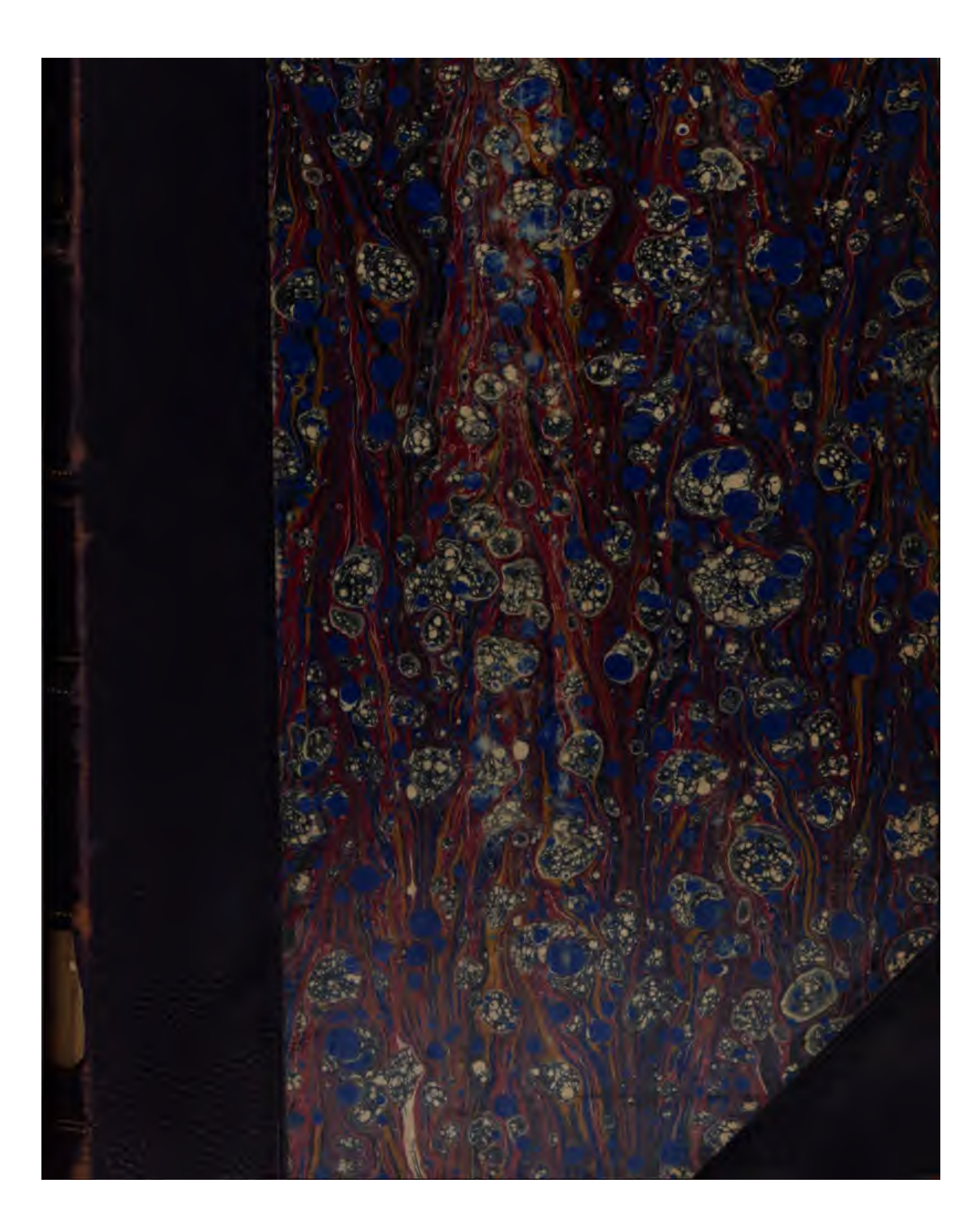
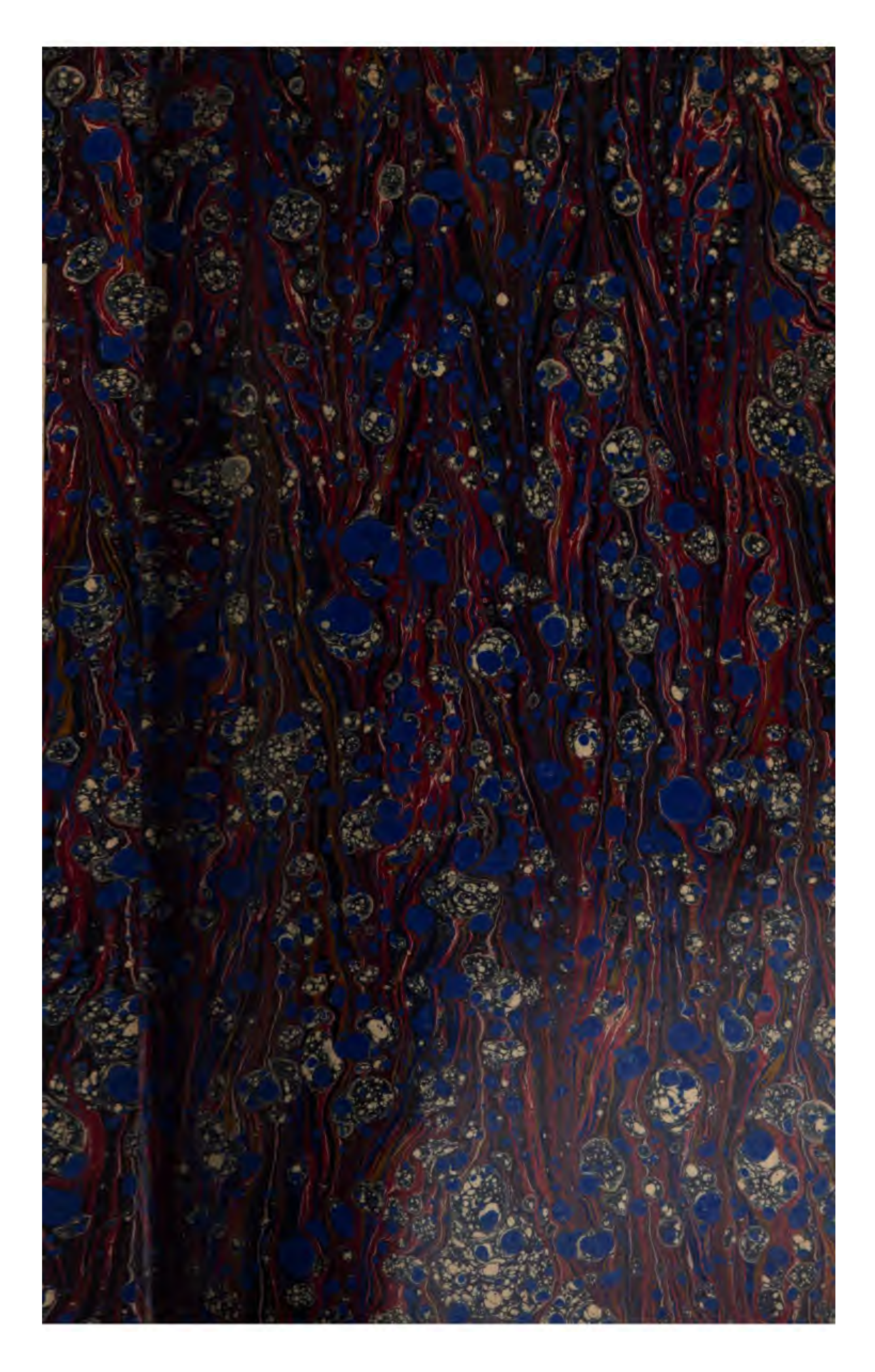



SIGILL: COLL: HARVARD: CANTAB: NOV: ANGL: 1650.
CHRISTO ET ECCLESIAE



Zur Methodik der biblischen Geschichte.

Eine historisch-genetische Untersuchung

von

K. Knoke,
Königl. Seminar-Director zu Wunstorf.

Erster Theil.



Zweite Ausgabe.

Hannover.
Verlag von Carl Meyer.
(Gustav Prior.)
1878.

~~III, 1865~~

Erster Theil:

Die biblische Geschichte in der heiligen Schrift, in der alten und in der mittelalterlichen Kirche.

Vorwort.

Die Arbeit, deren ersten Theil der Verfasser hiemit der Oeffentlichkeit übergiebt, möchte die Aufmerksamkeit der Pädagogen auf ein Gebiet lenken, welches mehr als billig bisher von der Wissenschaft vernachlässigt ist. Sie erhebt nicht den Anspruch, eine Geschichte der biblischen Geschichte zu sein, aber sie beabsichtigt, auf historisch-genetischem Wege die fundamentalen Grundsätze einer schriftgemäßen und kirchlichen Behandlung dieser Disciplin der Volksschule zu entwickeln, um so wesentliches Material für eine wissenschaftliche Methodik der biblischen Geschichte herbeizuschaffen. Der zusammenfassende Abschluß und die systematische Anordnung der auf diesem Wege gewonnenen Principien kann selbstverständlich erst am Schluß der bis in die Gegenwart fortgesetzten Untersuchung erfolgen und bedarf zudem zu seiner Realisirung noch andrer als historischer Motive. Aber auch schon aus den hier festgelegten Grundlinien wird der aufmerksame Leser ein in seinen Umrissen deutliches Bild der vom Verfasser beabsichtigten Methodik erkennen.

Ueber die Auswahl und Verwerthung des in Betracht gezogenen literarischen Stoffes mögen noch einige Bemerkungen gestattet sein. Die historische Untersuchung erstreckt sich lediglich auf die Schrift und christliche Literatur. Die kanonischen Schriften und diejenigen der ersten nachapostolischen Zeit sind einer allseitigen Berücksichtigung unterzogen; vom Zeitalter des Origenes an sind nur hervorragende Repräsentanten ausgeprägter Richtungen in Untersuchung gekommen. Während der Verfasser sich dort wesentlich mit einem Hinweis auf die betreffenden Stellen, an denen ein bestimmter Gebrauch einer biblischen Geschichte

gemacht ist, begnügt hat, sind von ihm hier längere Darstellungen der biblischen Geschichte, wie sie sich bei den kirchlichen Schriftstellern vorfinden, eingeschaltet, theils in Form der Analyse des Gedankenganges, theils in Form einer Uebersetzung. Der Verfasser sah sich dazu veranlaßt, weil es an einer solchen Zusammenstellung von Beispielen fehlte, aus welchen das Verfahren der Alten in diesem Bereiche ersichtlich würde; auf eine solche deiktische Darstellung mußte aber der Verfasser im Zusammenhange seiner Gedanken großes Gewicht legen.

Wenn die künstlerische Darstellung der biblischen Geschichte im Mittelalter eine ziemlich umfangreiche Berücksichtigung erfahren hat, so erklärt sich dies nicht allein aus der Fülle des vorhandenen Materials, sondern auch aus der Bedeutnng, welche die methodische Frage nach der Verwerthung bildlicher Darstellungen der biblischen Geschichte beanspruchen darf.

Ob der Verfasser in der Auswahl des Stoffes überall glücklich gewesen ist, muß er der Beurtheilung Andrer überlassen; jedenfalls glaubt er, in jedem einzelnen Falle nicht unmotivirt seine Auswahl getroffen zu haben. Würde die Arbeit dazu dienen, eine Anregung zur Durchforschung des einschlägigen Gebietes zu geben, um das Material zu einer „künftigen wissenschaftlichen biblischen Geschichte" herbeizuschaffen, so würde sie ihren Zweck erfüllen, und der Verfasser darin einen günstigen Erfolg seines Unternehmens erblicken.

Wunstorf, im Januar 1875.

Der Verfasser.

Inhalt.

Einleitung.

Diejenige Disciplin der Volksschule, welche wir heute mit dem Namen der „biblischen Geschichte" bezeichnen, ist eine verhältnißmäßig noch junge. Freilich ist der historische Inhalt der Schrift zu keiner Zeit in der Kirche unbeachtet geblieben und hat auch in dem kirchlichen Unterrichte seine Würdigung gefunden — wir erinnern nur für die Zeit der alten Kirche an das Buch des Augustinus: De rudibus catechizandis und für das Mittelalter an die Historia scholastica des Petrus Comestor —; allein dem gegenwärtigen Begriffe der biblischen Geschichte ist es doch wesentlich, daß sie ein Theil des Volksschulunterrichtes ist; diese Disciplin ist also durch das Vorhandensein der Volksschule bedingt. Es ist daher gewiß nicht zufällig, daß mit der Entstehung und Neubelebung der eigentlichen Volksschulen einige Decennien nach dem dreißigjährigen Kriege sowohl in den bezüglichen Schulordnungen das „Historienlesen" ausdrücklich gefordert wurde (vgl. Heppe: Geschichte des deutschen Volksschulwesens II, 30.), als auch daß eine Reihe von Büchern erschien, welche bereits große Aehnlichkeit mit unsern heutigen Historienbüchern hatten. (Vgl. Zezschwitz: System der christlich kirchlichen Katechetik. II, 2, 1. S. 89 ff.) Seitdem sich die Hübner'schen biblischen Geschichten (erste Ausgabe 1714) und die von ihrem Verfasser empfohlene Methode in deutschen Volksschulen Eingang verschafft, wodurch dann naturgemäß eine Reihe ähnlicher literarischer Erscheinungen veranlaßt wurden, tritt in den spätern Unterrichtserlassen immer mehr und mehr die Bedeutung hervor, welche man der biblischen Geschichte für die Erziehung der Jugend beilegte. Auch in unterrichtlicher Beziehung wurden einzelne Winke gegeben. So verordnet z. B. das General-Landschul-Reglement, welches Friedrich d. Gr. 1763 gab, im § 19 für den Sonnabend: „Darnach erzählet er (der Lehrer) ihnen von Woche zu Woche abwechselnd aus dem Alten und Neuen Testament eine biblische Historie, zergliedert dieselbe durch Fragen und zeiget den Kindern mit wenigen, wie solche anzuwenden." (L. v. Rönne: Das Unterrichtswesen des Preußischen Staates. Berlin 1855. 1. Bd. S. 71.)

Nachdem in der Periode des Rationalismus vorübergehend die Bedeutung der biblischen Geschichte von manchen Pädagogen nicht erkannt wurde — Pestalozzi z. B. erwähnt ihrer in seinem Buche: „Wie Gertrud ihre Kinder lehrt" gar nicht und in seinem Volksromane: „Lienhard und Gertrud" kommen nur sehr vereinzelte Anklänge daran vor — wurde derselben in der nachfolgenden Zeit eine größere Bedeutung wieder eingeräumt und ihr wurde eine hervorragende Stellung innerhalb der Volksschulerziehung zugesprochen. Am deutlichsten hat diese Strömung vielleicht ihren Ausdruck gefunden in den Stiehl'schen Regulativen vom 1. und 3. Oct. 1854. In diesen wird „als das Feld, auf welchem die Elementarschule ihre Aufgabe, das christliche Leben der ihr anvertrauten Jugend zu begründen und zu entwickeln, hauptsächlich zu lösen hat, die biblische Geschichte" angegeben. (Rönne a. a. O. S. 903.) In ihr wird „eine Darlegung der Entwickelung des menschlichen Herzens und der göttlichen Gnade" erkannt, „welche auch heute noch jedes menschliche Herz ebenso zur Erlösung vorbereiten, erlösen und heiligen muß." Demnach wird gefordert, daß „ein Christenkind die biblische Geschichte an und in sich erlebe." Um dies zu erreichen, wird das „Vorerzählen" der biblischen Geschichte „mit den Worten der Schrift" jedoch „in der Form und in dem Rahmen guter Historienbücher" verlangt. Durch dieses „Verfahren" sollen die Kinder „die ewig gültigen Anschauungen von den höchsten göttlichen und menschlichen Dingen kennen lernen." (Rönne a. a. O. S. 922).

Diese in den „Regulativen" ausgesprochenen Grundsätze bezeichnen die Richtung, nach welcher hin sich der weitaus größte Theil der seitdem erschienenen biblischen Geschichtsliteratur ausgebreitet hat. Nicht nur erschien eine Reihe von Historienbüchern, welche nach diesen Grundsätzen ausgearbeitet waren, auch diejenigen Arbeiten, welche sich mit den in den „Regulativen" ausgesprochenen Ideen im schroffen Gegensatze befanden, bekundeten doch rücksichtlich der technischen Behandlung der biblischen Geschichte eine gewisse Abhängigkeit von den Arbeiten, welche aus dem Kreise der Verehrer der „Regulative" stammten. Im Grunde genommen trat eben die Frage nach der Behandlung der biblischen Geschichte mehr und mehr in den Vordergrund und wurde in vielfachen Monographien behandelt. (Vergl. L. Wangemann: Handreichung beim Unterrichte der Kleinen in der Gotteserkenntniß. 3. Auflage, Eisleben 1867. Derselbe: Biblische Geschichten, geordnet und bearbeitet zu biographischen Geschichtsbildern. 2. Auflage

1869.) (Schorn): Gutachten über die Behandlung der biblischen Geschichte im Centralblatt für die gesammte Unterrichtsverwaltung in Preußen 1871, S. 442 ff. Knoke: die Behandlung der biblischen Geschichte in der Volksschule, in „Haus und Schule" 1872, Nr. 45 ff. u. a.)

Durch die „Allgemeinen Bestimmungen vom 15. Oct. 1872 betr. das Volksschul-, Präparanden- und Seminarwesen" wird nach der einen Seite hin das Pensum der biblischen Geschichte zu dem einer heiligen Geschichte erweitert, indem §. 16 fordert „eine planmäßig geordnete Reihe der wichtigsten Erzählungen aus allen Perioden der heiligen Geschichte des alten und neuen Testamentes, und auf Grund derselben eine zusammenhängende Darstellung der heiligen Geschichte, in welcher namentlich das Lebensbild Jesu deutlich hervortritt und in die auch die Pflanzung und erste Ausbreitung der Kirche aufzunehmen ist." Nach der anderen Seite wird einer Ueberschätzung der Form und heilspädagogischen Bedeutung der biblischen Geschichte durch die andre Bestimmung vorgebeugt, daß verlangt wird, „der Lehrer soll die biblischen Geschichten in einer dem Bibelwort sich anschließenden Ausdrucksweise frei erzählen und sie nach ihrem religiösen nnd sittlichen Inhalte in einer Geist und Gemüth bildenden Weise entwickeln und fruchtbar machen."

Diese Vorschriften der „Allgemeinen Bestimmungen" geben, wie das in der Natur solcher Verordnungen liegt, nur gewisse Züge an, welche beim biblischen Geschichtsunterricht als die leitenden maßgebend sein sollen. Als solche Grundzüge werden angegeben die planmäßig geordnete Behandlung einzelner Erzählungen, eine zusammenhängende Darstellung der ganzen heiligen Geschichte mit besonderer Hervorhebung des Lebens Jesu, an die sich dann ein Ueberblick der Kirchengeschichte schließt, das freie Erzählen der biblischen Geschichte im Anschluß an das Bibelwort und endlich die Entwickelung und Verwerthung des religiösen und sittlichen Gehaltes derselben. Es leuchtet ein, daß mit solchen allgemeinen Grundsätzen für die Gestaltung des biblischen Geschichtsunterrichts im Einzelnen wie im Ganzen keineswegs ausreichende Fingerzeige gegeben sind. Was für eine amtliche Normirung genügend ist, genügt noch keineswegs für die praktische Ausführung, kann aber durchaus nicht für eine wissenschaftliche Beurtheilung der Sache genügen. Dazu ist einmal eine bis ins Kleinste gehende Verarbeitung der Materie nach ihrer technischen Seite erforderlich, dazu gehört vor

allem eine wissenschaftliche Bearbeitung dieser Angelegenheit vom theologischen, historischen und pädagogischen Standpunkte aus. Erst dann wird die biblische Geschichte das empirische Gepräge, welches ihr bis jetzt noch eignet, verlieren und zu einer wissenschaftlichen Disciplin erwachsen. Bis jetzt haben sich ihr die berufenen Vertreter der Wissenschaft noch zu wenig zugewandt, nur die Anhänger einer confessionellen Richtung haben die Wichtigkeit der Sache herausgefühlt und mit Rücksicht darauf eine Reihe von Arbeiten geliefert, welche einen directen Einfluß auf die Anschauungen, die in den meisten Lehrbücheru der biblischen Geschichte herrschen, ausgeübt. Die Arbeiten von Kurtz, Hengstenberg, Delitzsch, Hofmann u. a. sind die Quellen, aus denen die genannten Lehrbücher geflossen. Ich sehe darin eine nicht geringe Gefahr. Denn bei dem lebendigen Austausch der geistigen Interessen in unserer Gegenwart ist es ganz unmöglich, daß unsern Volksschullehrern die Resultate der Forschungen der historisch-kritischen Schule auf dem Gebiete der biblischen Exegese sollten ganz unbekannt bleiben; sie lernen sie kennen und gerade in dem verführerischen Gewande unserer populären Tagesliteratur. Unmöglich vermögen sie sich selbst zurecht zu finden, und die Folge wird eine Abkehr von der Quelle des göttlichen Wortes sein, die ihnen durch eine verkehrte Behandlung verleidet und getrübt ist. Was soll nun aber ein solcher Mensch mit der biblischen Geschichte in der Schule anfangen? Er wird sie zu einer Materie herabwürdigen, an der er seine Technik im mechanisch fertigen Unterrichte erprobt und übt. Beachten wir nun ferner, wie durch die „Allgemeinen Bestimmungen" das Pensum besonders im Deutschen und in den sogen. Realien, das für den Seminarunterricht gegen früher gefordert wird, um ein Bedeutendes erweitert worden ist, wogegen das Pensum in der biblischen Geschichte verringert zu sein scheint, so kann nicht geleugnet werden, daß es eine Nothwendigkeit ist, auch die Materie der biblischen Geschichte von den traditionellen Fesseln, in welche sie bisher geschlagen ist, zu lösen und an die Lösung der Aufgabe zu gehn, eine „biblische Geschichte" zu schaffen, welche dem wirklichen Bedürfnisse der Gegenwart auch vom wissenschaftlichen Standpunkte aus entsprechend wäre. Die Lösung dieser Aufgabe ist nicht leicht, und es werden sich viele darin zu theilen haben. Die nachfolgende Arbeit möchte zur Lösung einer Seite der Aufgabe einen Beitrag liefern, indem sie versucht aus der Geschichte ihrer Anwendung und Verwerthung in der Schrift und in der Kirche diejenigen

Grundsätze für die Behandlung dieser Disciplin darzulegen, welche als die nothwendigen Merkmale derselben sich darbieten. Denn dem Verfasser erscheinen als die ersten und obersten Erfordernisse einer biblischen Geschichte, die den Anspruch erhebt, wissenschaftlich zu sein, die, daß sie biblisch und daß sie kirchlich ist. Es darf auch von vornherein vermuthet werden, daß sich an der Hand der Geschichte manche Einzelzüge ergeben, welche den Werth schmückender Zugaben für den uns interessirenden Gegenstand haben können, obwohl nicht geleugnet werden soll, daß die Frage über die Methodik der biblischen Geschichte vom historischen Standpunkte allein nicht beantwortet werden kann. Doch steht eben so fest, daß die Antwort auf diese Frage ohne Rücksicht auf die Geschichte nur sehr einseitig ausfallen muß. Darin mag die Rechtfertigung der nachfolgenden Untersuchungen gefunden werden.

Erster Abschnitt.

Die biblische Geschichte in der heiligen Schrift.

Die geschichtlichen Thatsachen, welche den Inhalt der biblischen Geschichte des Alten Testaments*) bilden sollen, werden uns im Allgemeinen in den historischen Büchern desselben erzählt. Man könnte nun geneigt sein, diese als eine Quelle zu betrachten, welche als die durch sich selbst gültige auch in allen ihren einzelnen Theilen Anspruch auf die gleiche Berechtigung erheben dürfte, ihren Inhalt als Inhalt der „biblischen Geschichte" bestimmt zu sehn. Allein schon aus der Natur und Beschaffenheit der alttestamentlichen Geschichtsbücher ergeben sich einige Gesichtspunkte für die Verwerthung unserer Materie.

Die geschichtlichen Thatsachen, von denen die Schriften des Alten Testaments erzählen, haben nämlich einmal die Bedeutung, daß sie die Geschichte eines Volkes darstellen, welches wie jedes andre Volk, neben und in den übrigen Völkern stehend, seine historisch-nationale Entwicklung hat. Dieser nationale, ethnisch-weltliche Gesichtspunkt tritt auch bei der hebräischen Geschichtsschreibung hervor. Er zeigt sich theils in den nationalen Kriegs- und Siegsliedern, welche, wie das Lied der Debora uns erhalten sind, theils in den Bruchstücken der officiellen Reichsannalen, die, wie 1. Sam. 14, Aufnahme in die Bearbeitung der Königsgeschichte fanden, theils endlich in denjenigen Abschnitten, welche das Leben des Königs David nach seiner ächt-menschlichen Seite und rein-nationalen Bedeutung für das Volk beschrieben. (Vergl. Diestel a. a. O. S. 374 f.) — Wenn hie und da die Meinung ausgesprochen ist, dieser nationale Gesichtspunkt sei der einzig richtige bei der Beurtheilung der historischen Bedeutung Israels, so ist das

*) Vergl. zum Folgenden: Nöldeke: Die alttestamentliche Literatur, Leipz. 1868. Schrader: Geschichtskunde bei den Israeliten in Schenkels Bibellexikon II, 413 ff. Diestel: Die hebräische Geschichtschreibung in den Jahrbüchern für deutsche Theologie XVIII, 365 ff.

doch eine höchst einseitige Auffassung der Sache. Denn die Bedeutung Israels liegt doch noch in etwas anderem, als daß es ein Volk wie alle andern gewesen. Es ist eben das Volk, mit welchem Gott einen Bund der Gnade und Verheißung geschlossen, dem er sich als der barmherzige und gnädige geoffenbart, dem er zum Trost und Unterpfande seiner Treue sich einen Namen, den Namen Jahwe gegeben hat. (Exod. 3, 13 ff.; 6, 3; 33, 19 u. a.) Deshalb ist dies Volk sein Volk und ein heiliges, ihm verbundenes Volk (Exod. 19, 6; Lev. 11, 45 u. a.), seine Geschichte ist heilige Geschichte, die belehrt und erbaut. Dieser andre vorwiegend theokratische Gesichtspunkt herrscht im Großen schon in dem ältesten zusammenhängenden Geschichtswerke der Hebräer, das die Geschichte von der Schöpfung bis zur Austheilung des unter Josua eroberten Landes erzählte, dem Werke des sogenannten Elohisten. (Vergl. Hupfeld: die Quellen der Genesis, Berlin 1853. Bleek: Einleitnng in das A. T., Berlin 1860, S. 227 ff. Diestel: a. a. O. S. 371 ff. u. a.). Dieser Gesichtspunkt tritt noch entschiedener zugleich mit teleologischer Geschichtsanschauung und paränetischer Verwendung der Geschichte in dem Werke des Jahwisten hervor. (Diestel: S. 377 f.). Er ist fortan der herrschende in der gesammten historischen Literatur, die bis zum Schwinden des prophetischen Geistes in Israel entstand, soweit dieselbe uns in den Geschichtsbüchern Pentateuch, Josua, Richter, Samuelis und Könige erhalten ist. Es ist eben das, was wir den prophetisch-theokratischen Geist nennen möchten, was uns in diesen Geschichtsbüchern auf Schritt und Tritt begegnet. Die genannten Bücher zusammen mit den Schriften der Propheten und vielen Psalmen spiegeln die eigentliche klassische Periode der israelitischen Gotteserkenntniß und des legitimen Verständnisses der Heilsgeschichte des Volkes Israel ab. Wir sind daher berechtigt, gerade auf diese Bücher zurückzugreifen, um eine lebendige Anschauung von dem Glaubensleben des heiligen Volkes zu gewinnen, und sie als die Quelle zu betrachten, aus welcher die Materie für den biblischen Geschichtsunterricht des A. T. herzuleiten ist.

Indessen, noch andre Einflüsse haben sich bei der Conception der alttestamentlichen Schriften geltend gemacht. Nach dem Exil erwuchs eine mehr dogmatisch-hierarchische Richtung besonders in den levitischen Gliedern des jüdischen Volkes. Noch immer wurde die hohe heilsgeschichtliche Stellung des auserwählten Volkes anerkannt, aber man suchte seine Heiligkeit in andern Dingen, als worin die Propheten sie

erkannt. Statt der lebendigen Unmittelbarkeit des religiösen Lebens machte sich die Reflexion der Schule breit. Diese Richtung tritt uns nicht nur in den jüngeren Büchern des alttestamentlichen Kanons (Chronik, Esra, Nehemia, Esther, Daniel) entgegen, sie suchte auch die bereits vorhandenen Schriftwerke vor ihrer endgültigen Redaction, soweit dies möglich war, zu beeinflussen und übte endlich auf die Auswahl und Fixirung des Kanons einen entscheidenden Einfluß aus. (Bleek a. a. O. S. 157 f.). Das Eigenthümliche dieser levitisch-theokratischen Anschauung tritt uns am deutlichsten in den Büchern der Chronik entgegen. Sie nehmen in ihrem zweiten Theile lediglich Rücksicht auf die Geschichte des südlichen Reiches und lassen die des nördlichen Reiches unbeachtet; die Geschichte der Könige ist für sie wesentlich eine Darlegung ihres Verhältnisses zum Gesetze (Bleek S. 397, Diestel S. 383), endlich zieht sich durch die ganze Geschichtsdarstellung der Chronik der paränetische Gedanke einer den Handelnden persönlich treffenden Vergeltung hindurch (a. a. O. S. 382), um von einzelnen Aenderungen des benutzten Textes, die sich aus der engern, dogmatisch geschulten Anschauung des Chronisten erklären, abzusehn. Diese Eigenthümlichkeiten verrathen aber bereits die Keime der spätern pharisäisch-jüdischen Anschauung, die mit den Samaritern keine Gemeinschaft haben wollte (Joh. 4, 9), die die Bedeutung des Alten Testaments ausschließlich in das Gesetz verlegte und die Jesus zum Theil in den vorwitzigen Fragen seiner Jünger bekämpfen mußte (Joh. 9, 2).

Aus der angegebenen Eigenthümlichkeit der Geschichtsbücher des Alten Testaments ergeben sich nun schon einige Winke für die Beurtheilung und Verwerthung derselben im christlichen Religionsunterrichte. Wir werden zunächst das specifisch national-hebräische in der Geschichte des heiligen Volkes (z. B. seine Kriegszüge, seine politische Verfassung, seine Cultur u. dgl. Dinge, welche für eine rein weltliche Geschichtsbetrachtung von dem größten Interesse sein würden) von dem eigentlich Heilsgeschichtlichen zu scheiden haben, und wo es die Gelegenheit mit sich bringt, diesen Werthunterschied ausdrücklich hervorheben müssen. Ebenso werden wir die levitisch-dogmatische Anschauung der spätkanonischen Zeit nicht unbesehen als die genuine von dem alttestamentlichen Bundesverhältnisse ansehn, diese vielmehr in erster Linie aus „Gesetz und Propheten" entnehmen. Dort finden wir den klassischen Ausdruck der prophetischen Erkenntniß von dem Werthe und der Bedeutung der göttlichen Heilsoffenbarung durch Mose, von der bundes-

geschichtlichen Stellung des Volkes Israel, von der prototypischen Bedeutung des Reiches unter David. Für die Königsgeschichte werden wir im Allgemeinen nicht die Bücher der Chronik, sondern die Königsbücher dem biblischen Geschichtsunterrichte zu Grunde legen, dabei jedoch nicht übersehen, daß in den Schriften der Propheten geschichtliche und andere Abschnitte enthalten sind, welche bei der Betrachtung der biblischen Geschichte nicht unberücksichtigt gelassen werden dürfen, wenn die Königsgeschichte zu einem anschaulichen Bilde sich gestalten soll. Der Ton, in welchem die Bücher Esra und Nehemia geschrieben sind — sie stammen bekanntlich von dem Verfasser der Chronik her (Vergl. Bertheau: die Bücher der Chronik erklärt, Leipzig 1854, Einleitung S. XV ff. Diestel a. a. O. S. 381) — wird für uns Veranlassung sein, diesen Theil der heiligen Geschichte in der Weise zu erzählen, wie es durchgängig in den Historienbüchern geschieht. Es herrscht in ihnen nicht mehr die Sprache, an die wir uns als an die Sprache der biblischen Geschichte gewöhnt haben. Daß das Buch Esther und der erste Theil des Daniel schon nicht mehr biblische Geschichte enthalten, sondern stark nach den apokryphischen Novellen Judith und Tobias neigen, sollte man in unsern Tagen nicht mehr übersehen, dann würde man sich keine wesentlich andere pädagogische Wirkung von jenen versprechen, als man diesen zutraut. (Vergl. Nöldeke a. a. O. S. 71 ff.)

Mehr noch als aus der Beschaffenheit der alttestamentlichen Geschichtsbücher selbst können wir aus den übrigen kanonischen Schriften des Alten Testaments eine Reihe von Gedanken nachweisen, welche uns als Winke für eine richtige Behandlung der biblischen Geschichte dienen können. Zunächst haben wir ins Auge zu fassen, daß sich schon vor Abschluß des Kanons die Neigung und das Bedürfniß geltend machte, in kurzer zusammenfassender Weise die Hauptmomente der israelitischen Volksgeschichte zusammenzustellen und daraus Lehren für die Erkenntniß des Glaubens und für das sittliche Verhalten zu entnehmen. So fordert der Sänger des 78. Psalmes das Volk auf, „Räthsel aus der Vorzeit" zu hören. Was er selbst von den Vätern gehört, soll auch dem „künftigen Geschlechte" kund werden. Er erzählt von den Wundern, die Gott in Aegypten, in der Wüste und in Kanaan an dem Volke Israel und für dasselbe gethan hat, und setzt dem entgegen den Unglauben und die Widerspenstigkeit des „empörerischen Geschlechtes." „Und sie reizten ihn mit ihren Höhen und ereiferten ihn mit ihren

Götzenbildern" (V. 58). „Und er verachtete das Zelt Josephs und den Stamm Ephraim erwählte er nicht; und er erwählte den Stamm Juda, den Berg Zion, welchen er liebt" (V. 67 f.). Die Auswahl der geschichtlichen Ereignisse ist so getroffen, daß an ihnen Gottes strafender Zorn gegen das sündige Volk und zugleich seine erbarmende Liebe gegen das Volk seiner Gnadenwahl und Verheißung anschaulich wird. Diese Thatsachen aus der Vorzeit werden aber erzählt, auf daß sie weitererzählt würden den Nachkommen, daß „sie auf Gott ihre Hoffnung setzten, nicht vergäßen der Thaten Gottes und seine Gebote hielten und nicht wären wie ihre Väter ein widerspenstiges und abtrünniges Geschlecht, das sein Herz nicht gefestet und dessen Sinn nicht treu hielt zu Gott." (V. 6—8). In diesen Gedanken des 78. Psalmes wird uns der legitime Beweis gegeben, daß wir die biblische Geschichte als selbstständigen Unterrichtsstoff auftreten lassen können, daß wir für pädagogische Zwecke eine bestimmte Auswahl zu treffen berechtigt sind, daß wir nicht gezwungen sind, sie in der Objectivität ihres unmittelbaren Eindrucks zu belassen, sondern daß wir sie für unsern eignen und der Kinder Glauben und Leben verwerthen sollen, daß wir sie „nach ihrem religiösen und sittlichen Inhalte zu entwickeln und fruchtbar zu machen" haben. Endlich mögen wir in dem Psalm erkennen, wie die erzählende Form (Höre, mein Volk!), die sich frei an den überlieferten Text anlehnt, die für den biblischen Geschichtsunterricht geeignetste ist.

Neben jener paränetischen Verwerthung haben wir zu beachten, daß ganz bestimmte Momente und Personen aus der heiligen Geschichte in ähnlicher Weise wie Psalm 78 mit besonderer Vorliebe genannt und ausgezeichnet werden in andern jenem Psalme ähnlichen Abschnitten; wir dürfen darin gewiß einen Fingerzeig für den Werth derselben nach alttestamentlichem Urtheile erkennen. Die Erzväter Abraham, Isaak, Jakob und Joseph sind die Ahnen, an denen Gott seine gnadenreiche Führung erwiesen (Ps. 105, 8—22); Mose und Aron sind die Männer Gottes, durch welche Jahwe sein Volk aus Aegypten errettet (Ps. 105, 26 ff.); David ist der Mann nach dem Herzen Gottes, den er sich erwählet hat (Ps. 132, 10, 11; 78, 68). Das Gesetz ist das köstliche Pfund, das der Herr seinem Volke anvertraut (Ps. 1; 19, 8 ff.; 119 u. oft). Die heilige Stadt (Ps. 46) und der Berg Zion, sowie der heilige Tempel (Ps. 78, 68; 68, 30) sind die historisch gewordenen Pfänder der Gnadengegenwart Jahwes. Der Abfall Israels

zur Zeit der Wüstenwandrung und in der Periode der Richter sind typisch für das Verhalten des halsstarrigen Volkes gegen seinen Gott, wie wiederum die Erlösung aus Aegypten und die nachherige Gnadenführung Gottes typisch für sein Handeln mit dem Bundesvolke ist (Ps. 78, 106, vergl. besonders den Zusammenhang von 106, 46 u. 47).

Ganz ähnliche Gedanken finden wir nun auch in den Schriften der Propheten. Wo sie auf die frühere Geschichte ihres Volkes zurückgreifen, um diese für ihre Hörer und Leser zu verwerthen, da sind es durchgängig jene Thatsachen von grundlegender Bedeutung für die Heilsgeschichte oder von in sich klarem sittlichen Werthe, auf welche sie hinweisen. „Abraham, ihr Vater, ist der Fels, davon sie gehauen sind; ihn rief Jahwe, da er noch einzeln war, und segnete ihn und mehrte ihn; auf ihn sollen seine Nachkommen als auf ein Vorbild schauen" (Jes. 51, 1 u. 2. Vergl. Ez. 33, 24 u. Mal. 2, 15). Die herbe Flucht und der saure Dienst Jakobs, des frommen Erzvaters, werden der gnadenreichen Errettung des Volkes aus Aegypten entgegengestellt (Hos. 12, 13. 14). Der Durchgang durch das rothe Meer ist dem Propheten Jesaia ein Bild der Erlösung seines Volkes von seinen Drängern (Jes. 11, 15. 16). Die Erlösung aus dem Diensthause Aegypten (Micha 6, 4) und die suchende und barmherzige Liebe Gottes, mit der er sich des Volkes in der Wüste angenommen (Hos. 13, 4. 5; 12, 10. Ez. 16, 5 ff.), bieten Bürgschaft der Bundestreue des Herrn, der sich Israel verlobt hat (Hos. 2, 15. 19). — Auch dem Propheten Jeremias ist der Abfall des Volkes in der Wüste typisch für das abgöttische Verhalten Israels zu allen Zeiten (Jer. 2, 4 ff.). Neu ist, daß Sodom und Gomorra als das abschreckende Bild eines gottlosen Sündenlebens und ihr Untergang als warnendes Beispiel der strafenden Gerechtigkeit Gottes angeführt werden (Jes. 1, 9; 13, 19. Jer. 23, 14 u. a.). Jerusalem ist auch den Propheten um der Königsburg Zion und um des Tempels willen — also mit Rücksicht auf historisch gewordene Momente — der Mittelpunkt der Theokratie (Jes. 2, 2. 3; Micha 4, 1. Jer. 3, 17. Jes. 40, 2 Sach. 8, 3; 9, 9 u. a). Welche Bedeutung die Propheten dem Gesetze beilegten, ist nicht nöthig aus einzelnen Stellen nachzuweisen, ein wesentlicher Theil ihres Berufes bestand ja gerade in der ethischen Aufgabe, das Volk in der heiligen Bundesgemeinschaft mit Gott zu erhalten (Vergl. Bleek a. a. O. S. 427 f.)

Vor andern gewannen die Person, das Leben und das Amt des Königs David eine hervorragende Bedeutung in der Vorstellung der Propheten. Ja, daraus entfaltete sich ein nicht geringer Einfluß auf die Gestaltung der messianischen Hoffnungen und Erwartungen der Propheten. Sein theokratischer Sinn, vor allem der Glanz und die Herrlichkeit seines Königthums, ja selbst sein Leiden gewannen nach und nach die Bedeutung von typischen Zügen in dem von den Propheten geschauten Messiasbilde auf Grund der dem David gewordenen Verheißung 2. Sam. 7, 12 ff. Erinnern wir nur an einige Hauptstellen. Der Messias wird wie David einen kleinen geringen Anfang nehmen. (Jes. 11, 1. Micha 5, 1. Ez. 17, 22—24. Sach. 9, 9). Frömmigkeit, Gerechtigkeit und Gottesfurcht sind wie bei David die Attribute des messianischen Königthums (Jes. 9, 7; 11, 3. 4. Ez. 34, 23. 24. Vergl. Ps. 45, 7. 8). Wie von Jerusalem aus David seine Herrschaft ausübte und ausdehnte, so wird auch der Messias diese Stadt zum Mittelpunkt seiner Herrschaft erheben und die zersprengten Glieder des Volkes dorthin sammeln (Jes. 11, 10 ff.) Wie David die Feinde Israels besiegt, so wird auch der Messias die Heiden bewältigen und zu Gehorsam zwingen (Jes. 11, 11. 14. Micha 5, 4. 5. 7. 8. Vergl. Ps. 2, 2—5. 8. 9. 12). Auch die Leiden, welche David so vielfach erfahren, bilden den Hintergrund, auf dem sich das Bild des leidenden Messias abhebt, dessen Plagen für das rechte Israel einen erlösenden, zu Friede und Freude führenden Werth hat. Freilich sind diese Beziehungen zwischen dem geschichtlichen Bilde des David und dem prophetisch geschauten des (leidenden) Messias nicht so deutlich erkennbar, wie jene andern; allein Oehler hat mit Recht in seinem Artikel: Messias (in Herzog R. E.) darauf aufmerksam gemacht, daß Ps. 22 das vermittelnde Band zwischen dem Leben Davids und dem Leiden des Knechtes Jahwes bildet, von dem besonders Jes. 52, 13—53, 7 handelt. Der Prophet Sacharja entnimmt die Vorstellung eines gemißhandelten, eines mit der Tod bringenden Wunde durchbohrten Messias von einem andern theokratischen Könige, von dem frommen Josias, her, der bei Megiddo im Kampfe für die heilige Sache fiel. (Sach. 12, 10—13. Vergl. Joh. 19, 37. Offb. 1, 7).

Ziehen wir nunmehr das Resultat unsrer Untersuchung über die Verwerthung der biblischen Geschichte, die uns im Alten Testament entgegengetreten ist. Der heilsgeschichtliche Gesichtspunkt ist der leitende und einende, der normative Gedanke der biblischen Geschichte. Be-

stimmte Personen und Momente derselben sind grundlegend für den Glauben und das Leben des Volkes Gottes, andre typisch für die jeweilige Sünde oder für die dereinstige messianische Erlösung Israels. Die Betrachtung der biblischen Geschichte findet ihr Ziel in der Erkenntniß der religiösen und sittlichen Wahrheit, die in ihr sich darstellt. Die Form, in der sie an das Volk gebracht wird, um das genannte Ziel zu erreichen, ist die der freien, die (schriftliche oder mündliche) Ueberlieferung reproducirenden Rede.

Ehe wir uns der Betrachtung des Neuen Testaments für unsern Zweck zuwenden, wollen wir noch einen Blick auf das Vorkommen der biblischen Geschichte in den Apokryphen des Alten Testaments werfen. Die Zeit, aus welcher sie stammen, hat selbst ein Bewußtsein davon, daß in ihr der prophetische Geist nicht mehr vorhanden (1 Mac. 9, 27. 4, 46. 14, 41). Schon deshalb mußte man zu den bereits vorhandenen heiligen Schriften eine neue Stellung einnehmen. Esra und Nehemia hatten eine erste Sammlung solcher Schriften veranstaltet. Diese boten den Juden nunmehr das historische Pfand der Heilsgeschichte ihres Volkes und den concisen Ausdruck des göttlichen Wortes und Willens und genossen deshalb kanonisches Ansehn. Sie wurden hinfort der Gegenstand einer besonderen Art des Studiums, der Schriftgelehrsamkeit und Gesetzeskunde. Und wie schon Esra selbst als der Typus eines „geschickten Schriftgelehrten" angesehen wurde, der sein Herz schickte zu suchen (studiren) das Gesetz des Herrn und zu thun und zu lehren in Israel Gebote und Rechte (Esra 7, 6. 10. 11), so galt das Studium des Gesetzes und seiner einzelnen Bestimmungen als die Hauptsache in dem kirchlichen Leben jener Zeit. Die Betrachtung der frühern Geschichte trat dagegen mehr zurück, was sich auch in den spätkanonischen Büchern (Prediger, Esther, Daniel) zeigt; in ihnen prävalirt die Beachtung des Gesetzes. Es kann nicht auffallen, wenn unter diesen Verhältnissen auch in der apokryphischen Literatur des Alten Testaments ein großes Gewicht auf das Lernen des Gesetzes gelegt wird. Der Siracide fordert von einem Gesetzeslehrer, daß er die Weisheit aller Alten erforsche und in den Propheten studire, daß er die Geschichten der berühmten Leute merke und denselben nachdenke, was sie bedeuten und lehren &c. (Sir. 39, 1—3).

Schon aus der zuletzt mitgetheilten Bemerkung geht übrigens hervor, daß man in der Zeit nicht ganz das Verständniß für den Werth der biblischen Historie und die Lust an einer sinnenden Be-

trachtung über dieselbe verloren hatte. Auch aus andern Stellen leuchtet eine der kanonischen Auffassung ähnliche Werthung der heiligen Geschichte durch. Das Buch Sirach (24, 11—16) kennt die heilsgeschichtliche Stellung des Volkes Israel und schreibt dem Berge Zion eine Bedeutung für die Entwicklung der göttlichen Weisheit zu. Das Buch der Weisheit schildert Kap. 10—12 die führende und haltende Macht dieser Weisheit als einer religiössittlichen aus der Urgeschichte dieses Volkes in ähnlicher Weise, wie Heb. 11 dem Glauben eine solche Macht in der Geschichte der heiligen Väter zugeschrieben wird. In diesem Abschnitte tritt aber auch hervor, daß das Bewußtsein von der Gottlosigkeit des abtrünnigen Volkes zurückgetreten gegen das Bewußtsein seiner Herrlichkeit, die sich in der Vernichtung aller Feinde desselben manifestirt. Aus dem Untergange dieser ziehen die Weisen eine Lehre für sich (Weish. 12, 22). Das erste Buch der Maccabäer, das der kanonischen Geschichtsschreibung noch verwandt ist (Diestel a. a. O. S. 384), läßt den Matathias vor seinem Tode seine Söhne auffordern, dem Gesetze und dem Bunde der Väter treu in der großen Verfolgung auszuharren. Matathias fordert sie auf, daran zu gedenken, wie sich ihre Väter unter ähnlichen Verhältnissen benommen. Er weist zu dem Ende hin auf Abraham, Joseph, Pineas, Josua, Caleb, David, Elias, Daniel und seine Genossen. Aus diesen Beispielen gehe hervor, daß alle, die auf Gott vertrauen, errettet werden (1 Mac. 2, 49 ff.). Besonders hervorzuheben ist der Panegyricus des Siraciden Kap. 44—49, in welchem die hervorragendsten Männer der heiligen Geschichte und ihre Verdienste gerühmt und gelobt werden. Es geschieht unter dem Gesichtspunkte, daß sie einen berühmten Namen hinterlassen, während die andern keinen Nachruhm haben und untergegangen sind, als wären sie nie gewesen (Sir. 44, 8. 9). Damit ist ein Maßstab an die heiligen Männer gelegt, der, so viel ich sehe, in den kanonischen Büchern des Alten Testaments nicht angewandt wird. — Auffallend ist nun aber, daß in den apokryphischen Büchern die messianische Seite der heiligen Geschichte ganz zurücktritt. Sie stammen eben aus einer Zeit, in welcher der eigentlich evangelische Geist, der in den Propheten herrschte, mehr und mehr unterdrückt wurde durch eine schon zum Pharisäismus sich neigende volle Genüge, die man an dem Gesetz und seinem Studium fand. (Baruch 4, 1 ff. Vergl. auch Oehler a. a. O.)

Auch hinsichtlich der Behandlung der biblischen Geschichte zeigt sich der deuterokanonische Charakter der Apokryphen, den dieselben überhaupt

für unsre evangel. Anschauung haben. Sie geben manches, was wir bei der Behandlung der biblischen Geschichte ähnlich angreifen werden, allein das Recht dazu ist eben schon aus den kanonischen Schriften des Alten Testaments entwickelt; wesentliche Punkte für das Verständniß des heilsgeschichtlichen messianischen Zieles der Geschichte Israels finden wir bei ihnen nicht. Wo uns in ihnen ein selbstständiger Gedanke entgegentritt, wie der Sir. 44, 8 f., reicht er nicht an die Höhe der kanonischen Anschauung, um deretwillen die biblische Geschichte des Alten Testaments auch noch für unsre christliche Anschauung einen bleibenden religiösen Werth hat.

Wenden wir uns deshalb der Untersuchung des Neuen Testaments *) für unsern Zweck zu. Da ist nun vorweg Folgendes ins Auge zu fassen. Es handelt sich in den Schriften des Neuen Testaments einmal um Verwerthung geschichtlicher Momente aus dem Alten Testament; sodann aber ist, was uns im Neuen Testament Neues berichtet wird, seinerseits eine selbstständige Phase der göttlichen Heilsöconomie. Im letzten Grunde kommt es den neutestamentlichen Schriftstellern nicht auf eine Interpretation der alttestamentlichen Weltanschauung an, sondern sie verkündigen ein Neues, Selbstständiges, das erschienen ist und das auf die gleiche, ja auf eine höhere Autorität Anspruch erhebt, wie sie dem Alten Testament eignet. Dieses ist nur der Schatten von dem Körper, der in Christo erschienen ist (Col. 2, 17). Sein Erscheinen und Wirken auf Erden, sein Lehren und Leiden, sein Sterben und Auferstehn, die Gründung und Ausbreitung seiner Kirche sind selber geschichtliche Thatsachen von der eminentesten Bedeutung, die ihrerseits der Darstellung, Interpretation und Illustration bedürfen. So wird der Bericht der heiligen Erzähler selbst zur biblischen Geschichte, aus welcher die gläubige Gemeine in Zukunft Anschauung und Erkenntniß der größten aller heilsgeschichtlichen Thatsachen gewinnen soll.

Neben diesem Gedanken, der die Schriften des Neuen Testaments durchzieht, läuft dann allerdings der andere her, das Erscheinen Christi, seine Lehre und sein Leben als etwas nicht absolut Neues und Unvermitteltes darzustellen, vielmehr die inneren Beziehungen und Zusammenhänge desselben mit der Geschichte des Alten Testaments nachzuweisen,

*) Vergl. zum Folgenden: Diestel: Geschichte des A. T. Jena 1869. Reuß: Die Geschichte der heil. Schriften N. T. 4. Auflage, Braunschweig 1864. Tholuck: Das A. T. im Neuen u. a.

seine Lehre als die Erfüllung des Gesetzes, sein Leben als die Erfüllung der prophetischen Hoffnungen und Weissagungen darzustellen.

Liegen die Dinge so, da werden wir für die ethische und historische Betrachtung auch der alttestamentlichen Geschichte neue und wesentlich tiefere Gesichtspunkte aus dem Neuen Testament gewinnen. Vor allem tritt uns das neue historische Moment entgegen, daß das Alte Testament in Christo zum Abschluß gekommen (Röm. 10, 4), seine Weissagung in ihm wirklich geworden (2. Cor. 1, 20), daß das Gesetz ein Pädagoge auf ihn gewesen (Gal. 3, 24).

Schon aus dieser vor uns liegenden Thatsache ergiebt sich, daß wir eben nur dann im Sinne der Bibel biblische Geschichte erzählen und auslegen, wenn wir Christo diese Stellung dem Alten Testament gegenüber zuweisen. Das muß indessen im Sinne der Geschichte und des Neuen Testaments in rückschauender und nicht in vorschauender Weise geschehen d. h. wir haben uns bei der Betrachtung des Alten Testaments im Allgemeinen innerhalb der Sphäre der alttestamentlichen Anschauung zu halten und nur die Linien anzudeuten, die den Schattenumriß der neutestamentlichen Größen bilden, und die Lücken aufzuweisen, die erst die Fülle der neutestamentlichen Gnade und Wahrheit in ethischer wie in religiöser Hinsicht auszufüllen geeignet ist. Umgekehrt werden wir bei der Betrachtung der neutestamentlichen Geschichte neben dem ungetrübten Genusse in der Anschauung der erschienenen Gnade den Wurzeln der geistigen und geistlichen Anschauung und Erkenntniß, die uns im Neuen Testament entgegentreten, nachzuspüren suchen. Erst so wird es uns gelingen, zum richtigen Verständniß des historisch Gewordenen und der Person Jesu, die doch nun einmal Mittelpunkt der biblischen Geschichte ist, zu kommen; denn das geistliche Leben Jesu steht nicht unvermittelt da, und die Auffassung seines messianischen Berufes kann nur aus seinem Einleben in das Wort Gottes der alttestamentlichen Schrift erkannt werden. Die gebräuchlichen Lehrbücher der biblischen Geschichte sind in diesem Punkte meist unrichtig angelegt, indem sie in die Geschichte des Alten Testaments frischweg neutestamentliche Dinge hineininterpretiren, dagegen bei der Behandlung der neutestamentlichen Geschichte auf die alttestamentliche Basis zu verweisen unterlassen.

Gehen wir nunmehr zur Darlegung des Sachverhaltes auf Einzelheiten näher ein nnd zwar zunächst auf die Aussprüche Jesu. Selbstverständlich handelt es sich für uns in diesem Zusammenhange nicht

um die dogmatische Verwerthung dieses oder jenes Spruches aus dem Alten Testament im Munde Jesu — in dieser einseitigen Weise pflegt man wohl die Frage nach dem Alten Testament im Neuen Testament aufzufassen und zu beantworten (Tholuck, Reuß u. a.) — sondern wir haben eben nach der Verwendung geschichtlicher Momente des Alten Testaments zu fragen.

Es ist eine nur gelegentliche Benutzung der alttestamentlichen Geschichte, wenn Jesus Mt. 6, 29 an die Herrlichkeit Salamos erinnert, oder Mt. 10, 15 an den furchtbaren Untergang von Sodom und Gomorra, um seinen Hörern etwas anschaulich zu machen. Schon mehr in paränetischer Absicht geschieht es, wenn der Herr den Unglauben der galiläischen Städte mit dem Verhalten von Tyrus und Sidon, Sodom und Gomorra zusammenstellt, deren Einwohner seine Thaten nicht so gleichgültig würden aufgenommen haben (Mt. 11, 21 ff.). Er verwendet in drastisch-paränetischer Weise die historischen Zeugen des Alten Testaments, wenn er die Leute von Ninive und die Königin von Mittag als Ankläger wider das ungöttliche Geschlecht, wider die böse und ehebrecherische Art auftreten läßt (Mt. 12, 41. 42). Charakteristisch ist sodann, wie aus der Schöpfungsgeschichte und der darin ausgesprochenen Ordnung die sittliche Unzulässigkeit der Ehescheidung nachgewiesen wird (Mt. 19, 4), wie Jesus aus der Thatsache, daß David von den Schaubroden aß, als ihn hungerte, die Zulässigkeit, am Sabbath Aehren auszuraufen und zu essen, für sich und seine Jünger erweist. (Mt. 12, 1 ff.).

Wir werden in eine andre Gedankenreihe versetzt, wenn Jesus seinen Jüngern sagt, die Propheten, die vor ihnen gewesen, seien verfolgt; ihnen würde es nicht anders ergehen (Mt. 5, 11. 12) — wenn er die Ueberraschung der leichtfertigen und ungläubigen Menge zur Zeit des Noa und des Loth in Parallele zu der Ueberraschung in den „Tagen des Menschensohnes" stellt (Luc. 17, 26—29) — wenn er das widerspenstige und gottlose Gebahren seiner Gegner in organischen Zusammenhang mit der Ungerechtigkeit früherer Zeiten stellt (Mt. 23, 34. 35). Danach sind bestimmte Ereignisse des Alten Testaments für solche aus dem Neuen Testament typisch und stellen also das Gesetz klar, nach welchem die Dinge der geschichtlichen Offenbarung sich vollziehen; ein Gedanke, der uns schon im Alten Testament begegnete. Neu ist nun aber, daß auch die höchste Potenz der Offenbarung, die im Messias erscheint, nach demselben Gesetze sich entwickeln und ver-

laufen muß. So ist Jonas und sein Aufenthalt in dem Bauche des Ungeheuers ein Typus auf den Menschensohn und seinen Aufenthalt im Inneren der Erde (Mt. 12, 39. 40); so ist die Erhöhung der Schlange in der Wüste durch Mose typisch für die Erhöhung des Menschensohnes (Joh. 3, 14).

Erkennt Jesus somit in den geschichtlichen Berichten des Alten Testaments auch eine Norm für sein messianisches Wirken, so ist die Beziehung einzelner Stellen, die theils direct messianisch oder typisch messianisch sind, die Consequenz dieser Anschauung und erklärt sich aus dem lebendigen Bewußtsein von seinem Berufe und aus dem steten Versenken in die Schrift. „Wie würde aber die Schrift erfüllt!" (Mt. 26, 54), diese Worte geben einen Schlüssel für das Verständniß nicht nur des willigen Leidens Jesu ab. Auch seinen Gegnern ruft er zu, daß die Schrift von ihm zeuge (Joh. 5, 39). Er selbst giebt uns Aufschluß, in welchem Sinne er das versteht, wenn er in der Synagoge zu Nazareth seine Auslegung von Jes. 61, 1 mit den Worten beginnt: „Heute ist diese Schrift erfüllt" (Luc. 4, 21). Er weiß sich eben als den Messias (Joh. 4, 25. 26; 9, 35. 37) und provocirt die Anerkennung seiner messianischen Würde auch bei seinen Jüngern (Mt. 16, 15. 16); er weiß sich darum als den Mittelpunkt des geistlichen und sittlichen Lebens (Joh. 15, 5), sein Wort als die feste Wahrheit, auf die die Seinen sich verlassen können (Mt. 7, 24 ff., 24, 35). Deshalb setzt er sein Wort mit Emphase dem entgegen, was den Alten gesagt ist (Mt. 5, 21 28 u. a.), und beruft sich anderseits auf seine Werke als die Zeichen der Ausrichtung seines messianischen Berufes (Mt. 11, 5); deshalb sieht er alle Propheten und das Gesetz bis auf Johannes, also die gesammte alttestamentliche Heilsöconomie, als eine Vorstufe und Weissagnng an, welche über sich selbst hinausweist (Mt. 11, 13). Johannes, obwohl er der größte ist von allen, die von Weibern geboren, steht doch zurück hinter dem kleinsten Bürger des Himmelreiches (Mt. 11, 11). Es besteht also ein Zusammenhang zwischen ihm und dem Alten Testament und doch wiederum zugleich ein prinzipieller Unterschied. Er selbst hat sein Verhältniß zu der alttestamentlichen Heilsöconomie am anschaulichsten im Gleichniß von dem den Weingärtnern ausgethanen Weinberge ausgesprochen. Im Vergleich mit den Knechten, welche der Besitzer des Weinberges aussendet, ist er der einige Sohn, den er lieb hat (Mc. 12, 1 ff.).

Indessen nicht nur auf diese Stellung innerhalb des ganzen Zusammenhanges der Heilsgeschichte legt Jesus in seinen Reden Gewicht; er weist auch wiederholt auf einzelne Momente aus seinem Leben hin, die also für eine historische Betrachtung seiner Geschichte der besondern Beachtung bedürfen. So auf seine Sendung vom Vater (Joh. 3, 17 u. a.), auf seine Sündlosigkeit (Joh. 8, 46), auf seine freiere Lebensweise im Gegensatz zu der asketischen Richtung des Johannes (Mt. 11, 18. 19), auf die Bedeutung seiner Lehre (Joh. 7, 17) und seiner Werke (Joh. 14, 11), auf die Nothwendigkeit seines Leidens (Mt. 16, 21. 23), auf die erlösende Wirkung seines Todes (Mt. 20, 28), auf seine Auferstehung (Mt. 16, 21. 17, 23) und auf die Sendung des Parakleten (Joh. 15, 26).

Fassen wir das Gefundene wieder zusammen. Jesus verwerthet die biblische Geschichte zur Entwicklung sittlicher Grundsätze und paränetischer Bemerkungen. (Vergl. noch zu dem Obigen Luc. 17, 32). Als der Messias weiß er sich als den Abschluß des Alten Testaments und als die Erscheinung eines prinzipiell Neuen. Personen, Verhältnisse und Ereignisse des Alten Testaments haben für ihn, für sein Handeln und Erleiden eine typische Bedeutung. Er ist der Mittelpunkt des prinzipiell neuen geistigen und religiösen Lebens. Sein Beruf, die Heiligkeit seines Wandels, seine Lehre, seine Werke, sein Leiden, Sterben und Auferstehn, endlich die Sendung des Geistes sind die Punkte, auf welchen das Auge bei der Betrachtung seines Lebensbildes vor andern ruhen soll. — Da diese Gedanken der Anschauung des Herrn selbst entnommen sind, werden sie als nothwendige Merkmale des *christlichen* Charakters einer biblischen Geschichte gelten müssen.

Das zeigt sich auch, wenn wir die ältesten Versuche, das Leben Jesu historisch darzustellen, wie sie in unsern *Evangelien* vorliegen, darauf hin ansehen. Sie stellen Jesum als den im Alten Testament verheißenen, vorgebildeten und vorbereiteten Christ dar. Als der Christ ist er der Anfang, die geistige Quelle eines ganz neuen Lebens. Weisen wir auf einzelnes hin.

Aus dem Bestreben, den realen und idealen Zusammenhang Jesu mit dem klassischen Boden alttestamentlicher Anschauung und Hoffnung nachzuweisen, erklärt sich die Mittheilung der Genealogien bei Matthäus und Lucas (Mt. 1, 1 ff. Luc. 3, 23 ff.). Aus dem Bewußtsein der intensivsten Beziehung zwischen dem Alten und Neuen Testament, der

wesentlichen Gleichheit des Offenbarungsprinzipes, das in der Schöpfung, in dem geistigen Leben (ζωή und φῶς) der Menschen, in der Erwählung Israels (τὰ ἴδια und οἱ ἴδιοι) und der Erscheinung des Messias (σὰρξ ἐγένετο); und doch zugleich wieder aus der klaren Erkenntniß des stufenmäßigen Fortschritts in der Offenbarung, die in Christo ihren pläromatischen Abschluß erhalten, schrieb Johannes den Prolog seines Evangeliums (Joh. 1, 1—18). Wie sehr die Evangelisten bemüht sind, den inneren Zusammenhang zwischen dem Leben Jesu und dem Alten Testament im Einzelnen nachzuweisen, bedarf kaum der Darlegung. Matthäus besonders bietet dazu reiche Belege, wie in einem Worte Jesu oder in einem Ereigniß aus seinem Leben die Erfüllung einer alttestamentlichen Stelle gefunden wird (Mt. 1, 23; 2, 5. 15; 3, 3; 4, 14; 8, 17 u. o.). Merkwürdiger ist noch eine Parallelisirung des Lebens Jesu mit der Geschichte des Volkes Israel, oder zwischen der Darstellung des Matthäus und dem Pentateuch, welche eine nicht ganz zufällige zu sein scheint, wenn auch nicht in dem Maße, wie Delitzsch (Untersuchungen über die kanon. Evangelien 1853) glaubt nachweisen zu können. (Vergl. Reuß a. a. O., S. 185). Danach sind bestimmte Begebenheiten des Alten Testaments Typen auf Begebenheiten aus dem Leben Jesu. So der Aufenhalt des Volkes in Aegypten auf den Aufenthalt Jesu daselbst; so die 40 Jahre, die Israel in der Wüste zugebracht, und die 40 Tage, die Mose auf dem Berge verzog, auf die 40 Tage, die Jesus in der Wüste war. Die Gesetzgebung auf Sinai findet ihren Antitypus in der Bergpredigt Mt. 5—7 u. s. w. — Nach dieser Seite hin bewegen sich also die Evangelien ganz gemäß den Gedanken, welche von Jesu selbst ausgesprochen sind, und bestätigen das oben bereits Festgestellte.

Wir müssen aber noch etwas anderes beachten. Die Beschaffenheit der Evangelien als historischer Erzählungen giebt uns ähnliche Winke, wie wir sie schon aus dem Charakter der alttestamentlichen Geschichtsbücher entnommen haben. Zunächst ist darauf zu achten, daß der jüdisch-nationale Charakter völlig gegen den universell-christlichen in den Evangelien zurücktritt; zu dem levitisch-gesetzlichen Standpunkte der nachexilischen Zeit bilden sie einen geraden Gegensatz. Demnach ist die sittliche und religiöse Anschauung, die aus einer prophetischen nunmehr zu einer das Heil schauenden geworden ist (Lc. 10, 23. 24), diejenige, welche die biblische Geschichtsbetrachtung beherrschen muß. Sodann darf nicht übersehen werden, daß die Evangelien, so sehr sie

auch an eine bereits fixirte mündliche oder schriftliche Tradition sich anlehnen — besonders die synoptischen — und dadurch eine große Uebereinstimmung aufweisen, dennoch eine Verschiedenheit in der individuellen Auffassung und der formellen Darstellung zeigen, woneben dennoch wieder eine große sachliche Harmonie unter ihnen besteht. Das giebt uns für den Unterricht die Berechtigung, bei aller Gebundenheit an das fixirte Wort, unserm individuellen Verständniß und Bedürfniß, so wie dem der Kinder entsprechend eine Auswahl zu treffen und unsre Abhängigkeit von der biblischen Form der Erzählung nicht als eine sklavische aufzufassen; d. h. wir werden die Freiheit für uns in Anspruch nehmen dürfen, die biblischen Geschichten so und in der Form wiederzugeben, wie und soweit sie uns zum geistigen Eigenthum geworden sind. Wir werden weiter unten noch eine Beschränkung dieses Gedankens, durch das Verfahren des Paulus veranlaßt, eintreten lassen, bemerken übrigens schon hier, daß jene Freiheit keine Willkür sein kann, da die epische Plastik, mit welcher die Synoptiker erzählen, und die behagliche Breite, mit welcher die Reden Jesu im johanneischen Evangelium erzählt werden, nicht ohne Einfluß für die Wiedergabe der dorther angeeigneten biblischen Geschichte sein werden.

Indem wir so glauben aus den Worten Jesu und aus der evangelischen Darstellung seines Lebens die für unsre Disciplin gegebenen Winke gefunden und nachgewiesen zu haben, können wir uns daran machen, die in den übrigen kanonischen Büchern des Neuen Testaments befolgten Prinzipien zu eruiren. Bei der Abhängigkeit, in welcher die Anschauung der Apostel von der Jesu sich befindet, können wir im Voraus annehmen, daß wir dieselben leitenden Gesichtspunkte dort finden werden. Nur hie und da scheint das apostolische Lehrverfahren über das von Jesu beobachtete hinauszugehn. Dabei muß man sich erinnern, daß der Apostel Paulus durch eine gelehrte theologische Schule gegangen ist, daß daher bei ihm bisweilen noch die Dialectik seiner rabbinischen Gelehrsamkeit erkennbar ist. Beim Verfasser des Hebräerbriefes ferner finden wir eine Anschauung, welche stark nach der sogenannten alexandrinischen neigt (vergl. Reuß a. a. O. S. 142).

Fassen wir zunächst die Apostelgeschichte ins Auge. Sie kündigt sich als eine Fortsetzung des Evangeliums Lucas an und will also nicht losgelöst von der evangelischen Geschichte verstanden sein. Ihr Inhalt ist ebenfalls Geschichte, ihre Berichte über die Gründung der Kirche, über das Leben und die Wirksamkeit der Apostel bilden

selbst ein Stück der biblischen Geschichte. Doch hat die Apostelgeschichte wiederum ihren eigenthümlichen Charakter. Es zeigt sich in ihr eine planmäßige, fast künstlerische Gruppirung des Stoffes, die Erzählung ist mehr auf eine Betrachtung ins Große angelegt, sie zerlegt sich nicht, wie z. B. die synoptischen Evangelien in eine Reihe lose an einander gefügter Einzelbilder, die ein sinnendes Eingehn auf die kleinsten Züge möglich machen und dazu auffordern; der Strom der Erzählung rauscht mächtig dahin und zieht den Betrachter mit sich fort. Daraus ergiebt sich eine weniger ins Einzelne gehende Betrachtung des biblischen Geschichtsinhaltes der Apostelgeschichte als eine naturgemäße.

Auch in diesem Buche des Neuen Testaments finden wir eine öftere Verwerthung des Alten Testaments. Wo der Inhalt der apostolischen Predigt Christus ist, wo als die Aufgabe derselben auch der Nachweis aus der Schrift gilt, daß Jesus der Christ sei (Act. 18, 28); da kann es nicht fehlen, daß dieser Gedanke auch in der Darstellung der Geschichte sich geltend macht. So wird Act. 2, 29—32 nachgewiesen, daß ein von David gesprochenes prophetisches Wort nicht an diesem selbst, sondern an Jesu seine Erfüllung gefunden. Ja, es wird die Bedeutung aller Propheten von Samuel an dahin zusammengefaßt und bestimmt, daß sie von „diesen Tagen" des messianischen Heiles geweissagt haben (Act. 3, 22 ff.). Besonders instructiv ist für uns die Rede des Stephanus (Act. 7). Wie immerhin der Zweck, den Stephanus mit dieser Rede verfolgt, aufgefaßt werden mag (vergl. die Commentare), über gewisse thatsächliche Eigenthümlichkeiten derselben kann man uicht im Zweifel sein. Er erzählt die Hauptmomente der biblischen Geschichte des Alten Testaments von der Berufung des Erzvaters Abraham an bis zum Tempelbau des Salomo. Er verfährt dabei so, daß er bald mehr summarisch auf die allen Israeliten bekannten Thatsachen hinweist, bald ausführlicher mit oft wörtlicher Wiedergabe des alttestamentlichen Textes, bald mit Umschreibung, bald auch mit Ergänzung desselben aus der Tradition (vergl. 7, 22. 43) erzählt, daß er zum Schluß das Widerstreben seiner Zeitgenossen in dem Gebahren der Väter typisch abgebildet findet (7, 51—53). Wir werden für uns daraus wieder den Schluß ziehen, daß wir nicht sklavisch an den Text gebunden sind bei der freien mündlichen Reproduction der biblischen Geschichte, daß es vor allem auch dem Unterrichtenden gestattet ist, größere oder kleinere Abschnitte in summarischer und übersichtlicher Weise zusammenzuziehen, wenn wir eine Einsicht in

den Zusammenhang des Ganzen vermitteln wollen, wo wir ein Verständniß des Einzelnen bereits vermittelt wissen. Derartige kurze Ueberblicke können für ein tieferes Verständniß der Heilsgeschichte die besten Dienste thun und sind für die Erkenntniß des pragmatischen Zusammenhanges sogar nöthig. Gänzlich verkehrt würde es freilich sein, diese Rede des Stephanus als Compendium der biblischen Geschichte zum Ausgangspunkte für den Unterricht zu wählen, wie in der Rochow'schen Schule geschah. (Vergl. Heppe a. a. O. I, S. 142. 151.)

In ähnlich übersichtlicher Weise wie Stephanus faßt Paulus die Geschichte Israels von dem Auszuge aus Aegypten bis auf den König David zusammen, um seinen Zuhörern die Bedeutung Jesu zu entwickeln (Act. 13, 16 ff.).

Indessen in der Apostelgeschichte tritt uns noch ein neues Moment entgegen. Obwohl sie zunächst Apostelgeschichte ist, leuchtet doch aus ihrer ganzen Darstellung der Werth hervor, welchen für sie das Leben Jesu hat. Das erkennen wir gleich anfangs bei der Apostelwahl. Nur solche Männer sind geeignet für das Apostelamt, „die bei uns gewesen sind die ganze Zeit über, welche der Herr Jesus unter uns ist aus- und eingegangen, von der Taufe Johannis an bis auf den Tag, da er von uns genommen ist" (Act. 1, 21. 22). Vergleicht man damit den Eingang des Marcusevangeliums, der ausdrücklich als den Anfang des Evangeliums von Jesu Christo, dem Sohne Gottes, den Bericht von der Predigt Johannes des Täufers bezeichnet, so wird man der Kindheitsgeschichte Jesu für unsern Glauben nicht denselben Werth beilegen, wie dem übrigen Leben desselben, wenn man auch die unvergleichliche Schönheit derselben vom pädagogischen Standpunkte aus aufs Bereitwilligste anerkennt. Die apostolischen Predigten in der Apostelgeschichte wenigstens handeln nur von dem Leben, Wirken und Lehren Jesu, um das Hauptgewicht auf sein Sterben und Auferstehn und sein Herrschen als des Erhöhten zu legen (Act. 2, 22—24. 33; 3, 13—16; 10, 36—42; 13, 17 ff. u. a.). Gewiß werden wir im Sinne dieser apostolischen Predigt erfahren, wenn wir das Leben Jesu vorwiegend von seinem öffentlichen Auftreten an betrachten.

Auf eine andre Eigenthümlichkeit der Apostelgeschichte haben wir ebenfalls zu achten. Es kommt vor, daß ein Ereigniß aus dem Leben der Apostel selbst von diesen noch einmal erzählt wird behufs einer Rechtfertigung, nachdem es bereits von dem Erzähler berichtet ist. So

erzählt Petrus, um sich darüber zu rechtfertigen, daß er den heidnischen Cornelius getauft hat, den Hergang der Sache (Act. 11, 5 ff.). Ja, Paulus erzählt sogar zweimal die Geschichte seiner Bekehrung (Act. 22, 3 ff.; 26, 9 ff.), nachdem sie Lucas bereits selbst berichtet (9, 3). Es geschieht immer in freier Reproduction mit Betonung der Hauptmomente. Wir haben hier also eine neue Bestätigung des bereits öfters erwähnten Grundsatzes für unsre Gebundenheit an den biblischen Text.

Endlich soll nicht unerwähnt bleiben, daß die ganze Apostelgeschichte eine merkwürdige Parallele zwischen den Thaten, Reden und Erlebnissen der beiden hervorragenden Apostel, des Petrus und Paulus, erkennen läßt. Wir werden in dieser Thatsache einen Fingerzeig erkennen, wie auch wir Parallelen zwischen Ereignissen, Personen und Charakteren der biblischen Geschichte zu ziehen haben. Ein Unbeachtetlassen dieser Parallelen (Vergl. Act. 3, 1 ff. mit 14, 8 ff. — 5, 19 ff. und 12, 7 ff. mit 16, 26 ff. — die Reden 2, 22 ff. und 13, 16 ff.) würde jedenfalls bei der Betrachtung des Lebens dieser beiden Apostel ein Mangel sein. Ohne Zweifel dürfen wir aber aus diesem Vorgange die Berechtigung herleiten, auch sonst passende Parallelen innerhalb der biblischen Geschichte zu ziehen, ein Verfahren, das aus unterrichtlichen Gründen einer fleißigen Beachtung werth ist.

Wollen wir vergleichen, was in den übrigen Schriften des Neuen Testaments in Bezug auf unsre Frage geboten wird, so müssen wir vorweg daran erinnern, daß die epistolischen Bücher um ihres vorwiegend lehrhaften Charakters willen weniger Gelegenheit zur Ausbeute für unsre Disciplin bieten können. In der That handelt es sich denn auch bei den Aposteln, wo sie das Alte Testament heranziehen, vorwiegend um die Verwerthung einzelner alttestamentlicher Stellen, aus denen die Wahrheit der einen oder andern christlichen Vorstellung oder Thatsache erwiesen werden soll. Indessen werden doch eben nicht *nur* einzelne Stellen in der beregten Weise verwandt, auch geschichtliche Personen und geschichtliche Ereignisse des Alten Testaments werden von ihnen zu den neutestamentlichen Dingen in Beziehung gesetzt ganz ähnlich, wie wir es schon in den übrigen Büchern des Neuen Testaments gefunden haben.

So weist *Paulus* zur Rechtfertigung seiner Lehre, daß der Mensch durch den Glauben gerecht werde, und seiner Praxis, auch die Heiden in die Gemeinschaft des Heiles aufzunehmen, auf Abraham hin,

von dem ausdrücklich bezeugt werde, daß ihm Gott seinen Glauben zur Gerechtigkeit anrechnete, ehe er noch durch die Beschneidung in die Bundesgemeinschaft mit Gott aufgenommen sei (Gal. 3, 6 f. Röm. 4, 1—25). Besonders instructiv ist die Darstellung Röm. 4, wo der Apostel die Bedeutung der Rechtfertigung Abrahams zum Schlusse mit den Worten präcisirt: „Das ist aber nicht allein um seinetwillen geschrieben, sondern auch um unsertwillen, welchen es soll zugerechnet werden, so wir glauben an den, der auferweckte Jesum, unsern Herrn, von den Todten" (Röm. 4, 23. 24). — Von dem glänzenden Angesichte des Mose, welches ein Zeichen der Herrlichkeit des alttestamentlichen Amtes war, obwohl dies Amt doch nur tödtet durch den Buchstaben und die Verdammniß predigt, schließt der Apostel auf die überschwängliche Herrlichkeit des neutestamentlichen Amtes, das den Geist giebt und die Gerechtigkeit predigt (2 Kor. 3, 7—9). Die Thatsache, daß Mose sein Angesicht mit einer Decke verhüllte, damit die Juden die schwindende Herrlichkeit nicht sehen sollten, ist ihm ein Symbol der verstockten Kurzsichtigkeit dieses Volkes, dem bis auf den heutigen Tag eine Decke vor dem Herzen hängt, wenn Mose gelesen wird (2 Kor. 3, 13—17). — Zum Erweise der Richtigkeit seiner Lehre von der unbedingten Gnadenwahl Gottes, der sich erbarmt, wessen er will, und der verstockt, welchen er will, beruft sich Paulus auf das, was von Jakob und Esau und von Pharao erzählt wird (Röm. 9, 10—18). „Ehe noch die Kinder der Rebekka geboren waren und weder Gutes noch Böses gethan hatten, ward zu der Mutter gesagt: der Größere soll dem Kleineren dienen, damit das Vornehmen der freien Wahl Gottes (ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις) bestehen bliebe" (V. 12). Zu Pharao aber ward gesagt: „Deswegen habe ich dich auftreten lassen, daß ich an dir meine Macht erzeige und damit mein Name verkündet werde auf der ganzen Erde (V. 17). — In einer paränetischen Absicht erinnert der Apostel Paulus 1. Kor. 10, 1—12 an die Zeit der Wüstenwanderung, an die Gnade, die damals dem Volke von seinem Gotte erwiesen, an die vielfachen Sünden und den wiederholten Abfall desselben und an die Strafe, welche die Abtrünnigen ereilte. In diesen geschichtlichen Vorgängen findet er ein Vorbild uns zum Nutzen geschehen, „daß wir uns nicht gelüsten lassen des Bösen, gleichwie jene gelüstet hat" (V. 6). Der Bericht davon ist uns zur Warnung geschrieben (V. 11). — Paulus betritt das Gebiet einer typischen Allegorie, wenn er aus dem Verhältniß des Ismael, der der Sohn einer Magd

war, zu Isaak, dem Sohne der Freien und dem Erben der göttlichen Verheißung, auf das Verhältniß des alten und neuen Bundes, der gesetzlichen und evangelischen Zeit schließt. Es ist ihm eben der zwiefache heilsgeschichtliche Stand der Nachkommen Abrahams ein typisches Gesetz, das sich bis in die Gegenwart herab darstellt, nach welchem eben die Kinder der Verheißung und nicht die leiblichen Nachkommen die legitimen Erben Abrahams sind (Gal. 4, 22—31). — Erinnert schon der Ausspruch des Paulus 1. Kor. 10, 4: „sie tranken von dem geistlichen Felsen, der sie begleitete; dieser Felsen war Christus" an eine an rabbinische Allegorie streifende Exegese (vergl. die Commentare); so kann der Einfluß rabbinischer Gelehrsamkeit bei der Deutung des Namens Hagar (Gal. 4, 24. 25) nicht weggeleugnet werden; und auch die Pressung des alttestamentlichen Ausdrucks Gal. 3, 16 erinnert sehr stark daran. — Aus dem Berichte über die Schöpfung der ersten Menschen schließt Paulus auf die Unterordnung des Weibes unter den Mann (1 Tim. 2, 12. 13) und den diesem Verhältniß entsprechenden Anstand in ihrer äußeren Erscheinung und Kleidung (1. Kor. 11, 4—12); aus dem Berichte, daß Eva sich von der Schlange verführen ließ, leitet er den Grundsatz der kirchlichen Ordnung her: Mulier taceat in ecclesia (1 Tim. 2, 12. 14).

Doch nicht nur Momente der alttestamentlichen Geschichte werden in dieser Weise von Paulus verwandt, auch jene neutestamentlichen Gedanken, welche wir schon oben besprochen, begegnen uns bei ihm. Christus ist ihm das Ende des Gesetzes (Röm. 10, 4). In der Fülle der Zeit hat Gott seinen Sohn gesandt (Gal. 4, 4). In ihm sind alle Verheißungen Gottes Ja und Amen! (2 Kor. 1, 20). Paulus legt ferner auf bestimmte Momente des Lebens Jesu Gewicht. Er rechnet es zu den Gütern seines Volkes, daß zu ihm die Väter gehören, aus welchen Christus herkommt nach dem Fleische (Röm. 9, 5). Er betont es ausdrücklich, daß der Sohn Gottes von dem Samen Davids geboren ist nach dem Fleische (Röm. 1, 3). Er legt Gewicht darauf, daß derselbe von einem Weibe geboren und unter das Gesetz gethan sei (Gal. 4, 4). — Der Tod und die Auferstehung Jesu sind die Angelpunkte seines Glaubens und seiner Predigt. Er predigt den *gekreuzigten* Christus, ob er auch den Juden ein Aergerniß und den Griechen eine Thorheit ist (1. Kor. 1, 23). Er weiß, daß Jesus Christus als der Sohn Gottes erwiesen ist durch die Kraft seines Geistes, nachdem er auferstanden ist von den Todten (Röm. 1, 4).

Die Thatsache seiner Auferstehung ist so grundlegend für den christlichen Glauben, daß er mit äußerstem Nachdruck die Corinther an das von ihm gepredigte Evangelium erinnert und wie zu neuer Erhärtung der geschichtlichen Wahrheit mit einer gewissen Umständlichkeit die Zeugen der Auferstehung des Herrn vorführt, an die er sich selbst als den letzten anreiht (1. Kor. 15, 1—8). — Wie er hier auf die geschichtlichen Thatsachen als auf die festen Grundlagen des christlichen Glaubens zurückweist, so erzählt er bei Gelegenheit der Rüge, welche er den Korinthern wegen der bei der Feier des heiligen Abendmahls eingerissenen Unordnung ertheilt, den geschichtlichen Vorgang der Stiftung des heiligen Abendmahles (1. Kor. 11, 23—25). Dieser Bericht lehnt sich nun wörtlich an den Bericht der synoptischen Evangelien (Lc. 22, 19 ff. Mt. 26, 26 ff. Mc. 14, 22). Er ist für Paulus der Ausgangspunkt für die Entwicklung seiner Unterweisung über eine christliche Lehre, Sitte und Ordnung. Wir entnehmen daraus einen Wink, wie wir allemal da, wo es sich um eine Lehrentscheidung prinzipieller Art handelt, uns an die überlieferte Darstellung und den fixirten Text zu halten haben, wie wir in solchem Zusammenhange von dem biblischen Ausdrucke nicht wohl werden abweichen dürfen. Dadurch erfährt der sonst entwickelte Grundsatz von einer freien Reproduction der biblischen Geschichte die schon oben berührte Beschränkung.

Bei Paulus treten uns übrigens noch einige Gedanken entgegen, welche er aus dem Leben Jesu zur Verwerthung für das religiöse und sittliche Leben der Gemeine gewinnt. Die Verfolgung, das Leiden und Sterben Christi sind typisch für die ähnlichen Erfahrungen der Seinen (2. Kor. 4, 7—18; bes. V. 10. 11. 14. 16. vergl. Gal. 6, 17). Die Liebe des Mannes zum Weibe soll ein Abbild sein der Liebe des Herrn zur Gemeine; der Gehorsam des Weibes gegen ihren Mann ein Gegenbild des Gehorsams der Gemeine gegen ihren Herrn (Eph. 5, 22—29). Einem jeden aber wird die Gesinnung Jesu Christi, die sich in seiner Selbsterniedrigung und in seinem Gehorsam während seines Wandels auf Erden bis zu seinem Tode am Kreuze gezeigt, zum Vorbilde empfohlen und zu diesem Behufe werden die Hauptmomente seines Lebens zusammengestellt in der klassischen Stelle Phil. 2, 5 ff. Ueber der dogmatischen Bedeutung, welche diese Stelle erlangt hat, tritt die paränetische Spitze, welche sie hat, nur zu leicht zurück. Für unsre Betrachtung ist diese von besonderem Werth; sie zeigt uns den neuen Grundsatz, daß wir gehalten sind, die vorbild-

lichen Momente, welche das Leben Jesu bietet, zur Schärfung des Gewissens und zur Aufmunterung in der Nachfolge Jesu zu verwerthen, damit unsern Schülern Jesus Christus stets vor Augen gemalt stehe (Gal. 3, 1).

Die gelegentlichen Mittheilungen, welche Paulus in seinen Briefen über seine eigne Person und jeweiligen Verhältnisse giebt (2. Kor. 2, 12; 7, 5 ff.; 11, 22 ff. u. a.) und welche zum Theil in eine genaue Darstellung des thatsächlichen Sachverhältnisses übergehen (z. B. 2. Kor. 12, 1—11, wo er von seinen hohen Offenbarungen und seiner körperlichen Schwachheit spricht, oder Gal. 1, 13—2, 14, wo er von seinem Verhältniß zu Petrus ausführlichen Bericht erstattet) können natürlich auch nur wieder gelegentlich zur Illustration des Lebens des Paulus verwandt werden, wenn sie auch genau genommen in den Kreis der biblischen Geschichte gehören würden. Doch zeigen sie uns, und das darf nicht übersehen werden, wie nothwendig für das richtige Verständniß der biblischen Charaktere die Erwägung der thatsächlichen Verhältnisse ist, in denen und aus denen heraus sie gewirkt haben und erwachsen sind. Aehnlich verhält es sich mit den gelegentlichen Bemerkungen des Paulus über andre Personen seiner Berührung oder über Gemeinen und deren Verhältnisse; von ihnen wird man in der „biblischen Geschichte" nur einen gelegentlichen Gebrauch machen können.

Wenn wir nicht gleich an die Betrachtung der paulinischen Verwerthung der heiligen Geschichte die des Hebräerbriefes schließen, der doch in Anschauung und Diction den paulinischen Briefen nahe verwandt ist, so geschieht es aus dem Grunde, weil uns in diesem Briefe auf dem von uns beobachteten Gebiete eine Reihe eigenthümlicher Erscheinungen begegnet ist, welche auf eine besondere Beschreibung Anspruch machen können, während sich die Hinweise der übrigen apostolischen Schriften auf die biblische Geschichte innerhalb des von uns nachgewiesenen Gedankenkreises des Apostels Paulus bewegen. Wir begnügen uns, dafür den Nachweis aus den in Frage kommenden Schriften in wenigen Zügen zu liefern.

In dem Briefe Judä wird V. 5 der leitende Grundgedanke der Geschichte Israels dahin ausgesprochen „daß der Herr, der das Volk aus Aegypten erlösete, zum andern (τὸ δεύτερον) vernichtete, die nicht geglaubt hatten." — 1 Pet. 3, 19 f. weiß von Geistern im Gefängniß zu berichten, „die einst nicht gehorchten, als Gottes Langmuth

harrte in den Tagen Noas, da die Arche zugerüstet wurde" ꝛc. So weist der Verfasser des zweiten Petrusbriefes aus der Geschichte von der Sündfluth und dem Untergange der Städte Sodom und Gomorra die Macht Gottes, die Ungerechten zum Tage des Gerichtes zu behalten, nach; aus der Rettung des Noa und Loth aber die Macht desselben, die Gottseligen aus der Versuchung zu erlösen (2. Pet. 2, 5—9; vergl. Jud. V. 7). — Kains Brudermord (1. Joh. 3, 12; Jud. V. 11) und Isebels Götzendienst (Offb. 2, 20) sind Typen einer natürlichen oder selbstbewußten Feindschaft wider Gott. — Neu ist dagegen die eigenthümliche Mißachtung des Bileam und seiner Lehre, die als Typen des Widergöttlichen erscheinen (2 Pet. 2, 15; Jud. V. 11; Offb. 2, 14). — Dem gegenüber werden die heiligen Männer und Frauen des Alten Testaments angeführt, um aus dem, was von ihnen erzählt wird, eine Lehre oder eine Ermahnung zu gewinnen. Abraham ist durch die Opferung seines Sohnes gerecht geworden (Jac. 2, 21), Rahab dadurch, daß sie die Boten aufnahm und wieder entließ (Jac. 2, 25). — Die Macht des Gebetes wird an dem, was von Elias berichtet ist, erhärtet (Jac. 5, 17. 18). Hiob wird als ein Muster der Geduld (Jac. 5, 11), Sara als ein Muster eines Weibes, das sich in rechter Weise schmückt und ihrem Manne unterthan ist, hingestellt (1 Pet. 3, 5. 6).

Auch die Hervorhebung bestimmter neutestamentlicher Geschichtsmomente finden wir in den bezeichneten Schriften. 1. Joh. 4, 2. 3 wird es als ein sicheres Zeichen der Erkenntniß eines Geistes angegeben, ob er bekennt, daß Jesus Christus in das Fleisch gekommen oder nicht; nur wer die Menschwerdung des Sohnes Gottes bekennt, ist aus Gott. Solche Bedeutung hat also diese geschichtliche Thatsache für den Glauben. Die Thatsache, daß Gott seinen Sohn in die Welt gesandt, ist zugleich Bürgschaft seiner Liebe (1. Joh. 4, 9 ff.). Johannes so gut wie der Verfasser des zweiten Petrusbriefes legen das größte Gewicht darauf, daß die Apostel Augen- und Ohrenzeugen der wichtigsten Begebenheiten im Leben Jesu gewesen und der Gnade, welche sich darin geoffenbart (1. Joh. 1, 1—3; 2. Pet. 2, 16). Dieser Gedanke darf also bei der historischen Betrachtung der Apostel nicht übersehen werden. — Tod und Auferstehung Jesu haben eine grundlegende Bedeutung für unsre Erlösung, unsern Glauben und die Vergebung unserer Sünden (1. Pet. 1, 18—21; 1. Joh. 1, 7; 2, 1). — Die freiwillige Dahingabe seines Lebens für seine Brüder wird in acuten Gegensatz zu der That Kains gestellt, der seinen Bruder erwürgte (1. Joh. 3,

16 verglichen mit 3, 12 unter Berücksichtigung des Gedankenganges V. 10—16 ff.). Wir haben hier also wieder die Anwendung der vergleichenden Nebeneinanderstellung, wovon wir schon oben ein Beispiel fanden. — Durch sein unschuldiges und geduldiges Leiden ist Jesus den Gläubigen ein Vorbild geworden, dem sie nachfolgen sollen. Wie er sollen sie um Wohlthaten willen leiden, nicht schelten, wo sie gescholten werden (1. Pet. 2, 19—24; 3, 17. 18). Sein Ende wird denen ins Gedächtniß zurückgerufen, die erkennen sollen, daß solche selig gepriesen werden, die erduldet haben (Jac. 5, 11). In der Apocalypse werden die Hauptmomente des Lebens Jesu, sein Tod, sein Auferstehn, seine Erhöhung zum Richter als selbstverständlich bekannt nur gelegentlich berührt. Auch auf alttestamentliche Dinge wird angespielt, woraus die typische Auffassung derselben von Seiten des Verfassers ersichtlich wird (z. B. das Holz des Lebens 2, 7; 22, 2. Babel 14, 8; 18, 21 u. a.). Im Ganzen treten uns wesentlich neue Gedanken, die auf unsre Disciplin Bezug hätten, in diesen Schriften nicht entgegen.

Es übrigt noch, die Verwerthung der biblischen Geschichte im **Hebräerbriefe** darzustellen. Es ist natürlich, daß wir zunächst manches finden, was sich mit dem bereits Gefundenen berührt. So wird Kap. 3, 7 ff. das Verhalten des ungläubigen und murrenden Volkes zu Massa und Meriba in der Wüste als ein für das Verhalten Israels typisches erkannt und daran die Ermahnung geknüpft, sich vor einem ungläubigen und verstockten Herzen zu hüten (3, 16. 17). So wird Esau, welcher seine Erstgeburt um einer Speise willen verkaufte, als warnendes Beispiel vor gottlosem Wesen hingestellt (12, 16). Auch aus dem Leben Jesu werden wiederum die Hauptmomente hervorgehoben, sein Leiden und seine Erhöhung (2, 9; 9, 24 u. a.). Betont wird, daß Jesus den Menschen in allen Stücken gleich geworden (2, 14 ff.), auch darin, daß er versucht ist wie wir, doch ohne Sünde (4, 15). Er ist der Herold (*ἀρχηγός*) und Vollender des Glaubens (12, 2). Zu ihm, als zu ihrem Vorbilde, sehen deshalb die Gläubigen auf (ib.).

Auch der Gedanke von dem organischen Zusammenhange zwischen Altem und Neuem Testament begegnet uns im Hebräerbriefe. In Christo ist nicht etwas absolut Neues erschienen. Gott hat durch ihn geredet wie er vor Zeiten durch die Propheten geredet. Gleichwohl ist um seiner **Person** und der **Zeit** willen, in der er erschienen, seine Offenbarung die vollendete: Gott hat durch ihn als den **Sohn**

und hat zuletzt durch ihn geredet (1, 1 f.). Bei aller organischen Verbindung ist also doch ein Gegensatz zwischen dem Alten und Neuen Testament. Derselbe wird von dem Verfasser dahin präcisirt, daß die Treue des Mose als die eines Knechtes, die Christi als die Treue eines Sohnes bezeichnet wird (3, 5. 6). Ja, im Gedankengange des 4. Kap. wird die Unvollkommenheit der alttestamentlichen Heilsöconomie angedeutet, wenn der Nachweis geliefert wird, daß das Alte Testament unvermögend gewesen, die rechte Ruhe weder in der Sabbathruhe der Schöpfung, noch in der Eroberung des Landes durch Jesum zu geben, weshalb es durch den Mund Davids über sich hinaus auf eine dem Volke Gottes noch zukünftige Ruhe verwiesen; diese verheißene Ruhe wird aber durch Christus erwirkt (4, 1—11).

Nicht gerade an sich neu, aber doch jedenfalls in der ausgeführten Behandlung ist der Gedanke, welcher sich durch Kap. 11 zieht. Dort weist der Verfasser an der Hand der Geschichte des Alten Testaments nach, wie der Glaube eine gewisse Zuversicht dessen ist, das gehofft wird, und eine Ueberzeugung (ἔλεγχος) von Dingen, die nicht gesehen werden. Abel, Henoch, Noa, Abraham und die übrigen hervorragenden Personen der heiligen Geschichte haben alle durch den Glauben das erfahren oder gethan, was von ihnen berichtet wird. Dabei ist auch zu bemerken, daß der Verfasser nicht alle geschichtlichen Begebenheiten aus dem Leben der heiligen Männer nennt, welche die Schrift berichtet, sondern eine Auswahl trifft, indem er offenbar dabei das Moment ihrer heilsgeschichtlichen Bedeutung ins Auge faßt. So erwähnt er von Abraham seine Berufung, sein Weilen in dem verheißenen Lande, seine Opferung Isaaks (V. 8. 9. 17 ff.); von Mose seine Geburt, das Bekenntniß zu seinen Brüdern, die Flucht, die Erlösung und den Durchgang durch das Meer (V. 22—29). Gewiß dürfen wir darin wiederum eine Rechtfertigung dafür erblicken, daß wir eine Auswahl der biblischen Geschichten nach ihrer Bedeutung für unser religiöses Leben treffen. — Das Kapitel giebt uns aber nach einer andern Seite noch einen Wink. Abgesehn davon, daß es die Einheit der biblischen Geschichte überhaupt nachweist, erkennt es dieselbe gerade in der religiösen Anschauung des Glaubens der heiligen Personen, die ihr Denken, Wollen, Hoffen und Handeln bestimmt. Für diese Einzigartigkeit der biblischen Charaktere das Auge zu schärfen, wird also auf Grund dieser Stelle die Aufgabe des biblischen Geschichtsunterrichtes sein müssen.

Abgesehn von diesen Verwendungen biblischer Geschichtsmomente, wie sie uns auch in den übrigen Schriften entgegengetreten sind, finden wir nun aber im Hebräerbriefe noch ausgeführte Parallelen zwischen alt- und neutestamentlichen Größen, die einer besonderen Beachtung bedürfen, wegen des Gewichtes, das der Verfasser auf sie legt. Man kann sie nicht recht verstehn, wenn man nicht den Plan und die Absicht des Verfassers beim Niederschreiben des Briefes ins Auge faßt. Es handelt sich um eine durchgeführte Gegenüberstellung des Alten und Neuen Testaments. „Es wird das ungenügende, materielle, äußerliche, immer wiederholte und immer wirkungslose Wesen des alten Tempels, Priesters und Opfers in grellen Gegensatz gestellt zu dem ewig bleibenden giltigen und wirkenden, was die neue Offenbarurg ans Licht gebracht hat" (Reuß a. a. O. S. 141). Unter diesem Gesichtspunkte wird das Wesen des neutestamentlichen Hohenpriesterthums in dem vorgebildet gefunden, was das Alte Testament über Melchisedek erzählt. Dieser Priesterkönig und Christus werden auf Grund der Stelle Ps. 110, 4 in durchgeführte Parallele neben einander gestellt. Der Name des Melchisedek (7, 2), der Name seiner Residenz (ib.), das Dunkel seiner Herkunft (7, 3), sein Segnen (7, 6. 7), die Hinnahme des von Abraham gezollten Zehnten (7, 4. 5. 9. 10) sind dem Verfasser typische Erweise von der Vollkommenheit des Priesterthums Jesu gegenüber der Mangelhaftigkeit des levitischen Priesterthums, welches die höhere Bedeutung Jesu in der Darbringung des Zehnten durch den Erzvater Abraham anerkannt hat (7, 10). Gilt von Christo aber die Verheißung: „Du bist ein Priester nach der Ordnung (τάξις) Melchisedeks in Ewigkeit," da derselbe doch aus dem Stamme Juda kommt, so ist damit auch das Gesetz abrogirt, welches nur ein levitisches Priesterthum kennt und anerkennt, zumal jene Verheißung in der Form eines Eides von Gott ausgesprochen ist (7, 14. 12. 20—22). — Es ist im Grunde nur eine weitere Ausführung dieses Gedankens, wenn der Hebräerbrief, um die Würde Jesu zu heben, ihn in fernern Gegensatz zu dem aronitischen Hohenpriester stellt. Der Hohepriester des Alten Testaments ist eingegangen in das Heilige, das mit Händen gemacht; Christus in den Himmel (9, 24). Jener ging durch der Böcke oder Kälber Blut in das Heilige, dieser durch sein eigen Blut (9, 12). Jener mußte, ehe er für des Volkes Sünde opferte, für seine eigne Sünde opfern; dieser bedurfte des nicht (5, 3. 7, 26. 27). Das alttestamentliche Priesterthum wechselte seine Träger, das neutestament-

liche ist ein unvergängliches und ewiges (7, 23. 24). Endlich ist das Opfer des neutestamentlichen Priesters ein einmaliges, es braucht nicht jährlich und täglich wiederholt zu werden wie die Opfer der Priester des alten Bundes (7, 26. 27; 9, 12; 9, 25—28). Ja Christus selber ist der Gnadenstuhl (θρόνος τῆς χάριτος), zu dem nun die Gläubigen hinzutreten können mit Freudigkeit (4, 16 vergl. Röm. 3, 25). — In so ausgedehnter Weise wird die Parallele also im Hebräerbriefe durchgeführt; und wenn dieselbe auch zunächst einen mehr dogmatischen Werth hat, sie wird nicht ohne Einfluß auf unsre Behandlung der biblischen Geschichte bleiben können, namentlich was die Beurtheilung des propädeutischen und vorbildlichen Werthes des Alten Testaments und seiner Einrichtungen betrifft, wenn wir auch das Historische in unserer Betrachtung der biblischen Geschichte allezeit werden über die dogmatische Abstraction zu setzen haben.

Aus dem Dargelegten geht hervor, daß uns die heilige Schrift und namentlich das Neue Testament bei aller Verschiedenheit im Einzelnen eine Reihe von Gedanken giebt, die wir als leitende Grundsätze bei der Behandlung der biblischen Geschichte werden zu beachten und zu befolgen haben, wenn dieselbe nicht ein Gepräge des Willkürlichen und Zufälligen tragen soll. Indessen ist zu beachten, daß diese Grundsätze mehr die innere als die äußere Seite der Sache betreffen. Freilich lassen uns die heiligen Schriften nach dieser Seite hin nicht ganz ohne Winke, und wir werden auch diese zu beachten haben, aber dieselben genügen nicht zur Aufstellung eines Kanons für die eigentliche Technik des biblischen Geschichtsunterrichtes. Wir sahen nur, wie für den Unterricht auch der biblischen Geschichte die Form der mündlichen Erzählung in der Schrift auftritt (Ps. 78, 1 f. Act. 7, 2 ff.). Nur nach einer Seite hin erhalten wir durch die Schrift selbst die nöthigsten Fingerzeige für die Behandlung einer bestimmten Gattung von biblischen Geschichten; wir denken an die Behandlung der Parabeln. Das ist aber um so günstiger, weil die parabolische Unterweisung eine besondere Eigenthümlichkeit in der Lehrweise Jesu ist, und wir also, wo wir ein Gleichniß behandeln, unmittelbar sein Verfahren nachahmen können.

In den Parabeln hat Jesus jene wunderbare Kraft anschaulicher Darstellung seiner Gedanken bewährt, die ihm die Herzen des Volkes gewann; in ihnen aber auch seine schlagfertige Beredsamkeit gezeigt, wodurch er die versucherische Streitlust seiner Feinde verstummen

machte. Es ist daher für das Verständniß und die richtige Verwerthung der Parabel nicht gleichgültig zu wissen, ob eine Parabel in mehr allgemeiner und objectiver Weise das Wesen und die Eigenthümlichkeit des Himmelreiches nach seinen verschiedenen Momenten darstellt, wie z. B. die Mt. 13 erzählten dies thun, oder ob eine Parabel in einer bestimmten Veranlassung und zum Zwecke einer bestimmten paränetischen Verwerthung erzählt ist, wie z. B. Nathans Gleichniß (2. Sam. 12, 1 ff.), das Gleichniß vom barmherzigen Samariter (Luc. 10, 30 ff.) u. a. Die Erzählung der Schrift ist eben so, daß der Zusammenhang auf den Sinn der Parabel führt, und man wird in ihrem Sinne nur dann verfahren, wenn durch die Erklärung der einen Reihe der Parabeln der Gedanke klingt: „Selig sind eure Augen, daß sie sehen und eure Ohren, daß sie hören!" (Mt. 13, 16), die Erklärung der andern Reihe aber in den Gedanken ausläuft: „Du bist der Mann" (2. Sam. 12, 7) oder: „Gehe hin und thue desgleichen" (Luc. 9, 37).

Außerdem beachten wir aus dem Lehrverfahren Jesu noch folgende beiden Punkte. Wie er, werden wir das Gleichniß zunächst als Geschichte, als ein selbstständiges Ganze betrachten, von dem wir ohne Berücksichtigung seiner Deutung eine richtige Anschauung und ein gehöriges Verständniß den Schülern zu vermitteln haben, z. B. beim Gleichniß vom Säemann (Mt. 13, 3 ff.) haben wir die Eigenthümlichkeit des Weges, des Steinichten, des Dornichten, des guten Landes u. s. w. anschaulich zu machen. Erst dann wird man zur Betrachtung der Deutung übergehn und diese Arbeit als eine gesonderte, von der ersten gegliederte ausführen. Denn Jesus selbst giebt uns diesen Weg des Unterrichtens an die Hand durch die von der Erzählung des Gleichnisses sogar zeitlich getrennte Auslegung (Vergl. Mt. 13, 18 ff. u. 13, 36 ff.). Der andre Punkt, den der Lehrer bei der Erklärung des Gleichnisses nach dem Vorbilde Jesu zu beachten hat, ist der, daß er den Vergleichungspunkt oder die Beziehung zwischen der Parabel und der Wahrheit, welche dadurch veranschaulicht werden soll, präcise ins Licht stellt. Auf dies tertium comparationis kommt es an; daneben sind nur solche Züge des Gleichnisses auszulegen, deren Deutung sich ungezwungen an die Deutung des Hauptmomentes anschließt. Nicht alles kann und soll eben im Gleichnisse gedeutet werden. Jesus selbst hat in dieser Beziehung vorbildlich unterrichtet, wenn er auf die Pointe des Gleichnisses hinweist (Mt. 20, 16. Luc. 18,

14 u. a.). Auf die Pointe weist ähnlich auch Lukas hin, ehe er das Gleichniß vom ungerechten Richter erzählt (Luc. 18, 1). An andern Stellen giebt Jesus durch sein Beispiel der Erläuterung das Maß dessen an, was in einem Gleichnisse gedeutet werden soll (Mt. 13, 18 ff. u. 13, 36 ff.). Wer nach dieser Richtung hin sich durch die Winke des Herrn bei der Deutung der biblischen Gleichnisse nicht weisen läßt, ist in Gefahr, der Willkür oder Geschmacklosigkeit anheimzufallen.

Fassen wir zum Schluß das Gefundene nach seinen Hauptmomenten in wenige Gedanken zusammen. Bei der Betrachtung der biblischen Geschichte ist das heilsgeschichtliche Moment das oberste Prinzip. Die biblische Geschichte des Alten und Neuen Testaments bildet ein organisches Ganze. Christus ist der Mittelpunkt der biblischen Geschichte; auf ihn hin ist die Geschichte des Alten Testaments angelegt, von ihm aus entfaltet sich das Leben und die Geschichte der neuen Gemeine. Sein Lebensbild muß deswegen besonders klar hervortreten. Bestimmte Ereignisse, von denen das Alte Testament erzählt, Personen und Einrichtungen der alttestamentlichen Geschichte haben einen für die Erscheinung, das Leben und die Bedeutung Christi typischen Werth, wie wiederum, was Christo geschieht und was er thut, typische und vorbildliche Bedeutung für die Seinen hat. Der religiöse und der sittliche Gehalt der einzelnen Geschichten oder des Zusammenhanges derselben unter einander wird ins Licht gestellt und in Geist und Gemüth bildender Weise fruchtbar gemacht. Im Einzelnen herrscht eine große Freiheit in der Auffassung und Darstellung der biblischen Geschichten; dem jeweiligen Bedürfnisse entsprechend werden sie ausgelegt, erweitert oder verkürzt, doch immer mit Anlehnung an den überlieferten Ausdruck. Rücksichtlich der technischen Seite der Behandlung der biblischen Geschichte finden wir nur in Bezug auf Einzelheiten praktische Winke; im Uebrigen stellt die Schrift nach dieser Seite hin keine maßgebenden Normen auf.

Es ist deshalb Sache der pädagogischen Wissenschaft, dahin zielende Grundsätze aufzustellen und an der Hand der praktischen Uebung und Erfahrung zu erproben resp. zu modificiren. Jene andern Grundsätze stehen außerhalb der Discussion; ihre Nichtbeachtung würde der biblischen Geschichte etwas ihr Wesentliches, das biblische Gepräge rauben. Ihre Befolgung wird deshalb als ein Merkmal wirklicher biblischer Geschichte gefordert werden müssen.

Zweiter Abschnitt.

Die biblische Geschichte in der alten Kirche.

Auf die Zeit der geistig-originellen Productionen, die uns in den Schriften des Neuen Testaments aufbewahrt sind, folgte zunächst eine Zeit der Abspannung und Armuth in den literarischen Leistungen der christlichen Kirche. Es war eine Zeit, in welcher die Bekenner des neuen Glaubens vielmehr durch ihren Wandel, durch ihren Charakter im Leben, durch ihren Muth in Leiden und Verfolgungen, durch ihre Glaubensfreudigkeit im Tode, als durch schriftliche Erörterungen und Darstellungen die Kraft des Geistes, aus dem sie geboren waren, zu bewähren hatten. Es kam hinzu, daß das aufwachsende Geschlecht die neuen Offenbarungen nicht aus erster Hand, sondern durch die Predigt der Apostel vermittelt überkommen hatte. Es konnte für die Gläubigen also keine Veranlassung vorliegen, neue Thatsachen zu den von den Aposteln berichteten hinzuzufügen, neue Gesichtspunkte für die Beurtheilung und für die Werthschätzung dieser Thatsachen aufzustellen. Die Veranlassung zum Schreiben war also nicht sehr dringend. Wo sich dennoch ein Bedürfniß zu einer schriftstellerischen Thätigkeit herausstellte, da waren es Motive vorwiegend paränetischer Art, welche zum Ausdruck gebracht wurden. Dieser Standpunkt findet sich besonders in den Schriften der sogen. apostolischen Väter vertreten.

Es ist eine bekannte Thatsache, daß der ganze Tenor dieser Schriften dieselben als die Erzeugnisse eines wenig originellen geistigen Epigonenthums charakterisirt. Es kommt hinzu, daß die apostolischen Väter nicht eine alttestamentliche Vorbildung genossen, wie die Schriftsteller des Neuen Testaments, weshalb sie nicht immer eine richtige Vorstellung mit manchen dem Alten Testament entnommenen Begriffen

der christlichen Lehre verbanden. Darum sind mit Recht die Schriften der apostolischen Väter schon früh in der Kirche den kanonischen Schriften des Neuen Testaments in ihrem Werthe für die Gemeine nachgestellt. Schon diese Eigenthümlichkeit der nachapostolischen Literatur wird uns ein Fingerzeig sein, mit Rücksicht auf unsre Disciplin die leitenden Gesichtspunkte für die Behandlung und Verwerthung der biblischen Geschichte prinzipiell aus dem Neuen Testament zu entnehmen. Wir werden uns um so mehr dazu verstehen müssen, als auch in der nachfolgenden Zeit, in welcher eine Reihe gelehrter und geistreicher Männer als die Lehrer der Kirche auftraten, eben diese Männer die verschiedensten Richtungen, die sich in der Benutzung der biblischen Geschichte geltend machten, absichtlich und bewußt auf die im Neuen Testament zuerst gegebenen Andeutungen, Winke oder Beispiele zurückführen. Denn allerdings begann mit Justinus, Irenäus, Origenes u. a., die zum Theil mit einer tüchtigen heidnisch-philosophischen Bildung ausgerüstet waren, eine neue Periode der christlichen Literatur. Mit wesentlich wissenschaftlichen Mitteln im Sinne der damaligen Zeit schritt man dazu, die christliche Religion gegen Andersgläubige zu vertheidigen. Dahin gehören besonders die apologetischen Schriften dieser Zeit. Oder man suchte den Sinn der Offenbarung nach seiner ganzen Tiefe zu erfassen, sich und andern nach seinem ganzen Umfange zu vermitteln. Das geschah in den zahlreichen exegetischen Werken dieser Periode. Oder man unternahm es, die Fülle der Anschauungen, welche die christliche Lehre in sich barg, im Einzelnen zu einem consequenten Abschluß des Gedankens zu bringen. Wir rechnen dahin die großartige Geistesenergie, welche sich in der dogmenbildenden Thätigkeit dieser Jahrhunderte der Kirche zeigte. Oder endlich die reichen Gaben des Geistes, der über die hervorragenden Lehrer der Kirche ausgegossen war, entfalteten sich in einer innerkirchlichen theils pastoralen, theils regimentlichen Thätigkeit. Dieselbe kam in der katechetischen und homiletischen Unterweisung des christlichen Volkes und in den manchfachen Uebungen der Zucht, oder in der Verfolgung hierarchischer Tendenzen zum Ausdruck. Dabei ist nicht zu verkennen, daß allen diesen Bestrebungen ein gewisser speculativer Idealismus zu Grunde liegt. Es schreibt sich derselbe zum Theil von dem Einflusse her, welchen der Neoplatonismus auf die meisten der genannten Kirchenlehrer in der Zeit ihrer Entwicklung geübt, zum Theil aus der Richtung der ganzen Zeit, in der sie lebten. Bei dem Mangel eines eigentlich histo-

rischen Sinnes und bei dem geringen Interesse, welches das Historische an sich der damaligen Zeit bot, ist es erklärlich, wie die Geschichte, speciell die biblische Geschichte verhältnißmäßig in den Hintergrund tritt. Ganz unbeachtet bleibt freilich das Historische und sein Werth für den Glauben nicht. Es sei nur beispielsweise an die verschiedenen Formen der regula fidei erinnert, in welche frühzeitig die Geburt, das Leiden, der Tod, die Auferstehung und die Auffahrt Jesu als Gegenstände des Glaubens aufgenommen wurden. Ein Interesse, auch diese historischen Momente unter dogmatische Gesichtspunkte zu stellen, läßt sich dabei freilich nicht verkennen, zumal wenn wir die Form vergleichen, welche das Symbolum in Nicäa erhielt. Es fehlt auch nicht an Versuchen, die Momente der heiligen Geschichte zu einem einheitlichen Ganzen zu verweben, allein auch diese Versuche leiden unter dem Drucke einer Art christlichen Geschichtsconstruction, nach der die geschichtlichen Thatsachen mit großer Subjectivität ausgewählt, zurechtgelegt und benutzt werden. Es waltet auch bei diesen Versuchen das dogmatische oder apologetische Interesse mehr als das eigentlich historische vor.

Wir haben noch auf eine eigenthümliche Richtung dieser Periode aufmerksam zu machen, aus welcher sich die thatsächlichen Verhältnisse, wie sie in den literarischen Leistungen dieser Zeit vorliegen, mit erklären. Wir betrachten den Abschnitt der kirchlichen Entwicklung, in welcher sich die Kanonisirung des Neuen Testaments vollzog. Während zu Anfang der christlichen Kirche nur das Alte Testament als die Schrift schlechthin galt, geschah es nunmehr im Interesse der reinen Lehre, daß bestimmte Bücher als die normativen Quellen der christlichen Anschauung der Willkür häretischer Praxis gegenüber bezeichnet wurden; dies waren eben die apostolischen Schriften. Ebenso entwickelte der Gegensatz gegen die Juden, welchen die Schriften des Alten Testaments gleichfalls als göttliches Wort galten, allmählich das Bedürfniß, Altes und Neues Testament in der Weise in Einklang zu setzen, daß beide im Grunde genommen dasselbe lehrten; jenes nur verhüllt, andeutend, bruchstücksweise, unvollständig — dieses dagegen klar und vollständig. Daß dabei wiederum eine streng historische Betrachtung des Alten Testaments vermißt wird, liegt in dem Geschmacke jener Zeit begründet, die durch geistreiche Einfälle sich leichter und vollständiger überzeugen ließ, als durch nüchterne Geschichtsforschung. Es erklärt sich daraus eine gewisse Zwiespältigkeit in der Behandlung des Alten und des Neuen Testaments in dieser Periode, es erklärt sich daraus die That-

sache, daß über wirkliche Schwierigkeiten leichten Herzens hinweggeschritten wurde, daß jeder nicht unbegabte Kopf leicht eine neue geistreiche Beziehung fand und mit einer poetischen Wendung sich und andern über die Schwierigkeiten hinweghalf. Diese Art, das Alte Testament zu benutzen, schien um so berechtigter, als man die ersten Spuren davon in den Schriften des Neuen Testaments selbst nachweisen konnte. Man übersah jedoch dabei, daß es sich im Neuen Testament um vereinzelte Erscheinungen handelte, daß dagegen die durchgängige Verwerthung der alttestamentlichen Geschichte von Seiten Jesu und seiner Apostel von wesentlich andern Grundsätzen ausging. Diese Art der Betrachtung mußte um so eher Eingang gewinnen, weil sie das Gepräge einer höhern Erkenntniß, den Schein der höchsten Wissenschaft in der ganzen damaligen gelehrten Welt, bei Juden und Heiden wie bei den Christen, an sich trug.

Indessen ist nicht zu übersehen, daß nicht überall ein lediglich wissenschaftliches Bedürfniß diese ganze Zeit beherrschte. Hie und da regte sich die Lust, die Geheimnisse des Glaubens und die heilige Geschichte in ein poetisches Gewand zu kleiden. Die christliche Gemeine war auf die Verkündigung des Wortes zum Zwecke der Belehrung und Erbauung angewiesen. Sie übertrug die von der jüdischen Gemeine überkommene Sitte, Abschnitte des Alten Testaments zu verlesen und auszulegen, bald auf die Schriften des Neuen Testaments, die ja zum Theil mit der Absicht geschrieben waren, daß sie der Gemeine vorgelesen werden sollten. Diese Sitte ward zu einer um so stetigern Gewohnheit, je mehr das kanonische Ansehn der neutestamentlichen Bücher stieg, je mehr sich der darin waltende Geist als belebend und erbauend erwies. So kam es, daß in dieser Periode allmählig der Kreis der evangelischen Perikopen sich ansetzte. Damit ist aber ein wichtiger Schritt zur Darstellung und Betrachtung eines biblischen Einzelbildes gethan. Nehmen wir hinzu, daß die Betrachtung desselben in wesentlich volksthümlicher Weise geschehen mußte, so haben wir in der Form der Homilien oder Katechesen eine eigenthümliche Gestalt, in welcher uns die „biblische Geschichte" in ihrer ursprünglichen Form zuerst begegnet.

Ist damit die allgemeine Physiognomie des Geisteslebens der damaligen Zeit geschildert, so darf doch nicht übersehen werden, daß das Bild im Einzelnen sich aus verschiedenen Zügen zusammensetzt. Die Auffassung der einzelnen Gelehrten war doch keineswegs eine stereotype,

sondern es machte sich bei allen das Gesetz und Recht der Individualität geltend. Wenn sich deshalb auch bei ihnen immer wieder die Klänge, auf welche man in dieser Zeit zu gern hörte, finden, so haben sie doch wieder ihre besondere Klangfarbe; wir sind deshalb berechtigt, verschiedene Richtungen der theologischen Anschauungen zu unterscheiden. So hebt sich die Gruppe der apostolischen Väter von der Gruppe der Apologeten bestimmt ab; man hat sich gewöhnt von einer alexandrinischen, antiochenischen, nordafrikanischen und lateinisch-römischen Gruppe oder Schule zu sprechen. Auch die Behandlung der biblischen Geschichte ist in diesen Kreisen eine verschiedene. Zum Zwecke unserer historischen Darstellung wird es indessen nicht nöthig sein, den ganzen Schatz der altkirchlichen Literatur durchzumustern, um etwa ein vollständiges Repertorium jeder Auslegung und Verwerthung, welche eine biblische Geschichte bei den Kirchenvätern gefunden hat, hier anzulegen; das würde nach allem, was wir über die Zeit im Allgemeinen gesagt haben, eine ziemlich unfruchtbare Arbeit für uns sein. Im Gegentheil, wir werden uns es als Ziel stellen, an einigen charakteristischen Beispielen die Merkmale verschiedener Richtungen darzulegen, an bestimmten Repräsentanten das durchschlagende Moment einer Zeitrichtung oder einer persönlichen Auffassung concret vor Augen zu führen. Auf diese Weise werden wir am leichtesten Material zur Erweiterung unserer Anschauungen auf diesem Gebiete finden, und werden zugleich eine sichere Basis für die Beurtheilung und Sichtung desselben für unsren eignen Gebrauch gewinnen.

Wir beginnen unsere Darstellung mit den apostolischen Vätern. Unter den Schriften, welche den Namen solcher unmittelbaren Apostelschüler als ihrer Verfasser tragen, wird vor allen der erste Brief des römischen Clemens an die Korinther zu beachten sein. Dieser Brief ist nämlich durch die neuere Geschichtsforschung als entschieden authentisch erwiesen (vergl. Hefele: Patrum apostolicorum opera. Proleg. XVII. seq. — Ritschl: Geschichte der Entstehung der altkatholischen Kirche u. a.); dazu kommt, daß dieser Brief so früh geschrieben ist, daß wir im Großen noch die ursprünglichen apostolischen Verhältnisse vor uns haben; und endlich bietet er für uns ein besonderes Interesse, weil in ihm eine nicht geringe Anzahl geschichtlicher Personen des Alten und Neuen Testaments eine gelegentliche Erwähnung finden, ja weil zum Theil ausführlichere Referate über dieselben mitgetheilt werden. Dabei muß es sofort auf-

fallen, daß in einem Punkte eine nicht unerhebliche Differenz mit dem paulinischen Verfahren herrscht, mit dem sonst der Brief des Clemens viele Berührungspunkte bietet, nämlich daß der Tod und die Auferstehung Christi nicht in dem Maße in den Mittelpunkt der Anschauung gestellt werden, wie wir das bei den apostolischen Schriften im Allgemeinen fanden. Diese Thatsache erklärt sich aber aus dem ganzen Charakter des Briefes. Derselbe ist ein vorwiegend paränetischer oder ethisch unterweisender; das eigentlich dogmatische Interesse tritt völlig zurück. Das erklärt sich aber wieder aus den Umständen, welche die Abfassung des Briefes verursachten, und aus dem Zwecke, welchen Clemens mit dem Briefe verfolgte. Sehen wir darüber das Nähere.

In Korinth waren ähnlich, wie schon früher, heftige Streitigkeiten in der christlichen Gemeine ausgebrochen; diesmal handelte es sich vorwiegend um Fragen der kirchenregimentlichen Ordnung. Eine Partei hatte ihr mißliebige Personen aus dem Presbyterium zu drängen gewußt, und darüber waren die Gemüther in hitzigem Hader an einander gekommen (K. 3). Der Zweck des Briefes ist nun, den entstandenen Streit in einer für Christen geziemenden Weise beizulegen. Zu dem Ende weist Clemens seine Leser auf die Quelle des Uebels hin, auf den bösen Neid und die wilde Eifersucht, welche die Korinther beseelt. Er weist nun aus der heiligen Geschichte nach, wie die Eifersucht den Kain zum Brudermord verleitet, indem er Gen. 4, 2—8 erzählt, weist nach, wie Jakob, Joseph, Mose und andre um des Neides willen haben leiden müssen, ja, wie in neuster Zeit die Apostel Petrus und Paulus ein Opfer desselben geworden sind (K. 4 u. 5). Ist es doch zu allen Zeiten so ergangen, daß die Gottlosen die Gerechten verfolgt, gefangen gesetzt, getödtet haben in ihrem blinde Hasse (K. 45). Darum ist es für die Korinther an der Zeit, Buße zu thun; in dem Blute Christi wird sie ihnen gepredigt, wie Noa sie seinen Zeitgenossen nnd Jona den Niniviten predigten (K. 7). Es ziemt sich, den heiligen Männern nachzueifern, mit unverwandtem Blick sie ins Auge zu fassen, da an ihnen Gott offenbart, wie er Glauben und Gehorsam lohnt. Henoch hat den Tod nicht gesehen, Noa ist in der Sündfluth gerettet (K. 9). Abraham ist wegen seines Gehorsams ein Freund Gottes geheißen und ihm der Segen der Verheißung gegeben (K. 10). Loth ist gerettet, während sein Weib zur Salzsäule ward um ihres Ungehorsams willen (K. 11). Rahab ist wegen ihres Glaubens und ihrer Gastfreundschaft bewahrt vor dem Untergange Jerichos, was aus-

führlich nach Jos. 2 erzählt wird (12). Hingewiesen wird von Clemens auf Christum, der uns ein Vorbild der Niedrigkeit und Demuth gegeben, dem wir nachfolgen sollen (K. 16). Dabei ist besonders hervorzuheben, daß Clemens die Züge des Bildes Jesu, die er nach dieser Seite hin verwerthen will, aus Jes. 53 entnimmt, indem er die Gedanken dieses Kapitels citirt, wie einen historischen Bericht über das Leben des Herrn. Neben Jesu werden Elias und andre Gottesmänner, die in Ziegen- und Schafpelzen einhergingen, als Vorbilder wahrer Demuth genannt (K. 17). Die höchste Stufe christlicher Sittlichkeit beruht in der selbstverleugnenden, aufopfernden Liebe, durch welche der wahre Frieden und das wahre Wohl der christlicheu Kirche begründet und sichergestellt wird. Sie bildet den directen Gegensatz zu dem ungöttlichen Neide und Eifer, aus welcher die Zwietracht entstanden. In der Liebe ist uns Christus vorangegangen, da er für uns sein Blut gab (K. 49). Moses hat uns darin ein Vorbild gegeben, da er für das Volk bat und nicht an sich und seine Ehre dachte, obschon der Herr ihn zum großen Volke machen wollte (K. 53). Judith und Esther haben für ihr Volk ihr Leben gewagt (K. 55). — Um den eigentlichen Zweck seines Briefes zu erreichen, welcher auf die Stützung der kirchenregimentlichen Autorität der Presbyter abzielt, weist Clemens darauf hin, daß, wie Christus die Apostel gesandt habe (K. 42), diese die Presbyter eingesetzt und mit ihrem Amte belehnt haben in Voraussicht kommender Streitigkeiten (K. 44). Er findet darin eine Autorisation ihrer Stellung in der Gemeine ähnlich der, welche dem Priesterthume Arons durch den grünenden und fruchttragenden Stab desselben geworden ist. Umständlich und mit Ausschmückungen, welche der jüdischen Tradition entnommen zu sein scheinen, erzählt er den Vorgang, welcher Num. 17 berichtet wird (K. 43). Wenngleich nicht geleugnet werden kann, daß die Bestallung der Presbyter und die Bestätigung des aronitischen Priesterthums damit in Beziehung zu einander gesetzt werden, so erhellt doch, daß auch nach der Meinung des Clemens der Befehl Christi und die Ordnung der Apostel gewichtigere Stützen für die Autorität der Presbyter sind, als jene Erzählung des Alten Testaments. Clemens bewegt sich hiebei also in einer durchaus gesunden Anschauung.

Sehen wir von einigen andern gelegentlichen Bemerkungen ab, in denen der Verfasser unseres Briefes Momente der heiligen Geschichte verwendet, so haben wir damit die Art und Weise erkannt, in welcher

bei dem römischen Clemens die biblische Geschichte auftritt. In ihrer Form lehnt sie sich eng an die ursprüngliche Erzählung, im Großen wird der biblische Text wiedergegeben, die Personen werden redend eingeführt (K. 4); doch wird auch zur Ausschmückung des Einzelnen auf die Tradition gegriffen (K. 43). Wenn auch die Beispiele vorwiegend aus den kanonischen Büchern des Alten Testaments genommen werden, so wird die That der Judith neben die der Esther und des Mose gestellt, ohne daß aus dem apokryphen Werthe des Buches Judith ein Bedenken erhoben würde (K. 55 und 53). Eigenthümlich ist der Darstellung des Clemens sodann, daß er ganze Abschnitte, wie z. B. Jes. 53, verwendet, um die Züge des Gehorsams, der Demuth, Sanftmuth und Geduld Jesu zu schildern, als wäre diese alttestamentliche Stelle ein historischer Bericht über den Charakter des Herrn. Vielleicht lag ihm ein solcher historischer Bericht noch nicht vor, auf den er als einen bekannten und allseitig anerkannten zurückgreifen konnte. Jedenfalls verfuhr er damit insofern nicht unhistorisch, als es zweifellos feststeht, daß Jesus an der Hand des Alten Testaments und besonders mit Rücksicht auf solche charakteristische Stellen wie Jes. 53 seine Aufgabe und seinen Beruf erkannte und seine Persönlichkeit und seinen Charakter ausbildete und entfaltete, so daß man in ihnen mehr oder weniger einen historischen Ausdruck seines eigensten Denkens hat. Ohne irgendwie für diese oder jene Theorie der alttestamentlichen Prophetie Stellung zu nehmen, wird man nicht fehlgreifen, wenn man, um die innersten Gedanken Jesu an bestimmten Abschnitten seines Lebens zu erkennen, die Betrachtung alttestamentlicher Schriftabschnitte in die Erzählung seines Lebens verwebt. Die Evangelien geben hie und da Andeutungen nach dieser Seite.*) In ähnlicher Weise werden wir von Clemens darin uns weisen lassen, daß er zur Darlegung von Davids Charakter nicht nur auf die historischen Bücher, sondern auch auf das Psalmbuch greift, wenn er zum Erweise der Demuth dieses von Gott hoch begnadigten Königs Ps. 50, 3—19 anführt (K. 18). Dabei werden wir uns freilich in der Untersuchung über den Verfasser des betreffenden Psalmes durch das Urtheil des Clemens nicht beeinflussen lassen, aber wir werden allerdings eine innige Verwebung der als davidisch erkannten Psalme in das Leben dieses Königs versuchen und eine ausgiebige

*) Vergl. Mt. 26, 30, wo auf die Psalme 113—118 gewiesen ist; und Mt. 27, 46, wo man gewiß ein tieferes Verständniß der Gedanken Jesu gewinnt, wenn man die Worte als den Anfang des ganzen Gebetes Ps. 22 auffaßt.

Verwendung auch anderer Psalme oder prophetischer Stücke zur Illustration bestimmter Personen und Zeiten auf Grund der Ergebnisse einer positiven historischen Exegese erstreben. Merkwürdig ist dem Verfahren des Clemens, daß er die biblische Geschichte mit Ausnahme einer Stelle (K. 31 u. 32), wo nachgewiesen wird, daß Abraham und andre nicht aus den Werken, sondern aus dem Glauben gerechtfertigt sind, wie auch die Christen, nie für die Entwicklung eines dogmatischen Lehrsatzes verwendet, sondern daß er überall eine paränetische Anwendung von derselben macht. Es hängt das, wie wir oben sahen, mit der Veranlassung und dem Zwecke des Briefes zusammen. Dadurch kommt eine gewisse Einseitigkeit und Nüchternheit in das ganze Verfahren, die man mit Unrecht dem Verfasser vorgeworfen hat. Denn die von Clemens beliebten Nutzanwendungen zeugen von pastoralem Takte, sie ergeben sich außerdem ungesucht und ungezwungen aus dem ersten und geschichtlichen Inhalte der biblischen Erzählungen und machen deshalb, mit andern Leistungen des kirchlichen Alterthumes verglichen, einen wohlthätigen Eindruck.

So hat demnach Clemens von Rom einen reichen, wenn auch einseitigen Gebrauch von der biblischen Geschichte gemacht. Man würde irren, wenn man von den Schriften der übrigen apostolischen Väter eine gleich ergiebige Ausbeute nach dieser Seite hin erwartete. Sehen wir von dem Briefe des Barnabas ab, auf den wir unten in einem andern Zusammenhange zurückkommen werden, so finden wir kaum etwas, was der Erwähnung werth wäre, wenn es nicht eben diese Thatsache selbst ist, daß christliche Schriftsteller so geringen Gebrauch von der heiligen Geschichte gemacht haben. Allein diese Thatsache erklärt sich wiederum naturgemäß aus den Verhältnissen, unter welchen die erwähnten Schriften entstanden, aus dem Zwecke und der Absicht, die sie verfolgen. So sind z. B. die Briefe des I g n a t i u s geschrieben, als er, von Soldaten eskortirt, nach Rom geschleppt wurde, um dort den Märtyrertod zu erleiden. Er ist in einer nicht geringen Aufregung, die durch einen „falschen Märtyrerheroismus" noch gesteigert wird. Die Schrift hat er gewiß nicht zur Hand, um auf sie zurückgreifen zu können, desto größeren Nachdruck legt er auf das rechte Verhältniß zu dem Herrn, dessen Namen immer wieder von ihm genannt wird. Uebrigens werden bestimmte geschichtliche Momente aus dem Leben Jesu erwähnt, und besonders die Bedeutung seiner Geburt (ad Eph. 18 u. 19), die Realität seines Lebens (ad Trall. 9),

seines Leidens und Todes (ibid. ad Smyr. 1) und Auferstehns (ad Smyr. 2 u. 3) hervorgehoben (vergl. ad Magnes. 11). Das Verhältniß Christi zum Alten Testament wird dahin bestimmt, daß die ächten Propheten schon Christo gemäß gelebt (ad Magnes. 8), daß dieser viel besser als die Priester, weil er selbst die Pforte zum Himmel sei (ad Philad. 9). Im Uebrigen hat die Person des Herrn neben einem ethischen (ad Ephes. 1) bereits ein stark ausgeprägtes dogmatisches Interesse für Ignatius (ad Ephes. 7). — Ganz ähnliche Gedanken finden wir in dem Briefe des Polykarp. Gegen doketische Irrlehren weist er hin auf die Realität der Geburt, des Leidens und der Auferstehung Christi (K. 7); sein Brief gewährt dadurch noch ein besonderes Interesse, daß er sich auf Worte Christi beruft, welche uns in der Bergrede überliefert sind (K. 3).

Noch geringer ist die Benutzung der biblischen Geschichte in dem sogen. Hirten des Hermas. In diesem wahrscheinlich von einem römischen Laien verfaßten Buche (nach Uhlhorn in Herzogs Realencyklop. um 150 p. Ch.) wird in einer an den Montanismus erinnernden Weise auf eine sittliche Wiedergeburt der Kirche hingearbeitet. Der Verfasser hat seine Tendenz in eine Reihe von Visionen und Gleichnissen gekleidet, deren Deutungen er folgen läßt. Aeußerst selten werden wir dabei an Stellen der Schrift erinnert, nur einmal scheint das Gleichniß vom Weinberge Jes. 5., Mt. 20 u. Lc. 20 für ihn der Grund gewesen zu sein, ein ähnliches Gleichniß zu bilden. Der Herr thut seinen Weinberg einem Knechte mit dem Versprechen aus, er solle frei werden, wenn er denselben seinem Willen gemäß anbaue. Der Knecht ist gehorsam und wird zum Lohne zum Miterben des Sohnes seines Herrn erhoben (Lib. III, Similit V, Cap. 2). Uns interessirt daran besonders, daß der Verfasser eine zweifache Deutung dieses Gleichnisses folgen läßt, zumächst eine moralische mit der Beziehung auf den Hörer (Cap. 3) und dann eine mystische, in welcher mit geringem Geschmack und geringem Geschick im Vergleich zu den biblischen Parabeln der Knecht mit Christus, der Sohn mit dem heiligen Geiste gedeutet wird (Cap. 5).

Auch der Brief an den Diognetus, der nach Hefele (P. P. ap. op. Proleg. LXXXVI. sq.) zwischen dem ersten und zweiten jüdischen Kriege geschrieben sein soll, also zu einer Zeit, wo der fanatische Haß der Juden gegen die Christen und die Gefahr, die von daher drohte, leicht eine Unterschätzung und Mißachtung des jüdischen Stand-

punktes bewirken konnten, auch dieser Brief trägt wenig zur Bereicherung unserer Disciplin bei. Außerdem daß der Baum des Lebens und der Baum der Erkenntniß, von welchem Eva aß, erwähnt werden (K. 12), wird eigentlich nur die Sendung des Sohnes erwähnt, welche das Fundament des christlichen Glaubens ist; diese aber wird mit einem fast pomphaften Apparate nach ihrer ganzen Bedeutung gewürdigt (K. 7). Dagegen werden die Sitten und Gebräuche der Juden, auch diejenigen, welche wie Opfer, Sabbathfeier, Beschneidung u. a. auf bestimmten Vorschriften des Alten Testaments beruhen, für unsinnig und lächerlich erklärt (K. 3 u. 4). Daß damit der Verfasser des Briefes weit abirrt von der legitimen Anschauung des Neuen Testaments, ist kaum nöthig zu erwähnen; für uns hat das leichte Spiel, das er sich macht, noch das besondere Interesse, daß wir erkennen, welche Gefahr darin liegt, die Thatsachen der Offenbarung ohne Würdigung des historischen Zusammenhanges verstehen zu wollen, zu welch unrichtigem und ungerechtem Urtheil man kommen muß, wenn man glaubt, ohne die historische Werthung der biblischen Geschichte auskommen zu können.

Die hier erwähnten Schriften der apostolischen Väter tragen alle ein lediglich zufälliges, oder einseitig praktisches Gepräge; von einem tiefern, von einem prinzipiellen Gesichtspunkte wird die uns beschäftigende Frage nicht aufgefaßt. Das wurde anders, sobald wissenschaftlich geschulte Männer in die Kirche eintraten und das Bedürfniß fühlten, sich und andern die Wahrheit der christlichen Religion wissenschaftlich zu vermitteln. So kam es, daß seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts ein neuer Geist die christliche Literatur durchwehte, daß im eigentlichen Sinne des Wortes eine kirchliche Wissenschaft, eine Theologie begann. Unter den Männern, welche diese neue Richtung einschlugen, ist in erster Linie Justinus der Märtyrer († c. 167) zu nennen. Derselbe hatte einen heidnischen Bildungsgang durchgemacht, hatte sich dem Studium der Philosophie zugewandt und glaubte in der platonischen Anschauung von den unkörperlichen Ideen die Wahrheit gefunden zu haben, bis er auch an dem platonischen Systeme irre wurde und sich durch das Studium der alttestamentlichen Schriften von der Wahrheit der christlichen Religion überzeugte, deren wissenschaftlicher Apologet er nun wurde*). Er vertheidigte die Wahrheit des Christenthums in

*) Vergl. S. Justini opera ed. Otto. Semisch: Justin der Märt. Breslau u. a.

zwei für heidnische Leser berechneten Apologieen und in einem mit dem Juden Tryphon gehaltenen Gespräche. In allen drei Werken geht Justin im Großen vom religionsphilosophischen Standpunkte aus an die Beweisführung und hebt folglich mehr die dogmatischen und ethischen Gesichtspunkte hervor, während ihm für eine streng geschichtliche Erörterung und Betrachtung der einschläglichen Frage das Verständniß noch abgeht. Allein im Laufe seiner Darstellung ist er doch genöthigt, auch auf die geschichtliche Thatsache des Christenthums zurückzugreifen und das geschichtliche Verhältniß des Alten Testaments dazu zu beleuchten, sodaß wir uns ein Bild seiner Anschauungen und Vorstellungen nach dieser Seite hin machen können, und daß seine Werke nicht ohne Bedeutung für unsre Arbeit sind.

Da die beiden Apologieen zunächst nicht für einen christlichen Leserkreis berechnet sind, da ferner der Dialog mit Tryphon an jüdische Gemeineglieder sich wendet, so erklärt es sich zunächst aus der Sache selbst, daß verhältnißmäßig selten eine paränetische Anwendung der biblischen Geschichte auf die Leser gemacht wird. Was in dieser Beziehung die Schriften des Justinus bieten, ist so wenig, daß wir es füglich unberücksichtigt lassen können. Da es sich ferner, wie wir sahen, vorwiegend um Erörterungen theoretischer oder dogmatischer Art handelt, so ist es natürlich, daß auf den religiösen und ethischen Gedankenschatz des Alten Testaments am meisten zurückgegriffen wird, wie denn vor allem die Propheten oft und gern citirt werden. Doch wird die eigentliche Geschichte darüber keineswegs vernachlässigt, sondern wird vielfach in den Bereich der Untersuchung und Betrachtung gezogen.

Hinsichtlich der Form, in der die biblische Geschichte bei Justin auftritt, ist zu bemerken, daß bei ihm keine bestimmt ausgeprägte Gewohnheit wahrzunehmen ist. Während er im Allgemeinen sich an den biblischen Text hält, ja sogar denselben aus der Schrift selbst in der Weise entnimmt, daß er ausdrücklich anzeigt, wo er etwas überschlägt (c. Tryph. c. 56, p. 278); erzählt er an andern Stellen geschichtliche Thatsachen frei mit seinen eignen Worten, z. B. den Untergang Sodoms und Gomorras (I Apol. 53) und die Berufung des Mose (I Apol. 62).

Was nun den geschichtlichen Inhalt der biblischen Geschichte betrifft, so müssen wir zunächst auf eine Reihe von Gedanken aufmerksam machen, in welchen Justin einen historischen Standpunkt gewonnen zu haben scheint. Dem Vorwurfe der Juden, daß die Christen die Autorität der Schrift und des göttlichen Gesetzes anerkennten und sich doch

nicht beschneiden ließen und das Sabbaths- und Opfergesetz nicht befolgten, begegnet Justin einerseits allerdings mit dem Hinweis auf prophetische Stellen, in welchen eine geistige Auffassung dieser Gesetze gefordert wird (c. Tryph. c. 15. p. 233), andrerseits aber mit dem historischen Argumente, daß Gott Adam mit der Vorhaut geschaffen daß Abel, Henoch, Noa, Loth, Melchisedek ohne die Beschneidung Gott angenehm gewesen (c. Tryph. c. 19. p. 236), ja daß Abraham, bevor er beschnitten, wegen seines Glaubens gerechtfertigt sei (c. Tryph. c. 41. p. 241, c. 92. p. 320). Die Feier des Sabbaths und ähnlicher Einrichtungen führt er auf die Verordnungen des Mose zurück, vor dem weder Sabbath, noch Feste, noch Opfer gegolten haben (c. Tryph. c. 23. p. 241). Für die Juden allein gilt daher die Beschneidung als nationales Kennzeichen (c. Tryph. c. 19. p. 236), um deren Ungerechtigkeit und Herzenshärtigkeit willen sie eingeführt ist (c. Tryph. c. 18. p. 235).

Einem anderen Vorwurfe der Juden, daß die Christen durch ihren Glauben an die Gottheit Christi gegen die starr monotheistische Vorstellung des Alten Testaments sich vergingen, begegnet Justin mit einem, eigenthümlichen Nachweise von der Wahrheit der christlichen Anschauung aus dem Alten Testament selbst, der durch seine platonischen Ansichten veranlaßt nach Maßgabe der damaligen Auslegung auf volle Beweiskraft Anspruch erheben durfte, der seitdem öfters in ähnlicher Form wiederholt ist und in gewissen Kreisen Anspruch auf kirchliche Autorität erheben darf. Justin sucht nämlich aus den Worten: „Lasset uns Menschen machen" (Gen. 1, 26) und: „Adam ist geworden als unser einer" (Gen. 3, 22) die christliche Vorstellung der Trinität im Alten Testament nachzuweisen. Besonders aber findet er in den Worten: „da ließ der Herr Schwefel und Feuer regnen von dem Herrn vom Himmel herab" (Gen. 19, 24) den Beweis, daß zwischen dem Herrn, der Sodom zerstörte, und dem höchsten Schöpfer Himmels und der Erde ein Unterschied sei (c. Tryph. c. 62, p. 285; c. 56, p. 279; c. 56, p. 276). Das führt ihn dann zu der Vorstellung, daß Christus der Engel des Herrn sei, durch welchen sich Gott den Männern des Alten Bundes geoffenbart. Er ist es, der Abraham im Haine Mamre erschienen (c. Tryph. 56, p. 274. sq.). Ihn hat Jakob sprechen hören, da er die Himmelsleiter im Traume sah, mit ihm hat er an der Furth Jabock gekämpft (c. Tryph. c. 58, p. 281 sq.). Durch ihn, der zugleich Engel und Gott und Herr und Mann und Mensch,

ist Mose berufen (c. Tryph. c. 59, p. 282; vergl. I. Apol. c. 63.) Er ist dem Josua vor Jericho als der Fürst über das Heer des Herrn erschienen (c. Tryph. c. 62. p. 286).

Im Verlaufe des Gespräches mit dem Juden Tryphon kommen dann die wichtigsten Momente aus dem Leben Jesu zur Besprechung, so daß wir darin eine Belehrung über diejenigen Punkte erhalten, welche von der ersten Kirche mit in das Glaubensbekenntniß aufgenommen sind. Bei dem Anstoße, welchen die Juden besonders an der Geburt aus der Jungfrau und an dem Kreuzestode des Herrn nahmen, ist es natürlich, daß diese Momente einer längern Erörterung unterzogen werden, daß ein reiches Material der Beweisführung aus dem Alten Testament durch Justins Scharfsinn und Combinationsgabe beigebracht wird.

Die Geburt Jesu aus der Jungfrau wird auf Grund der Stelle Jes. 7, 10 ff. als im Alten Testament verheißen nachgewiesen (c. Tryph. c. 66. p. 290. I. Apol. c. 33, wo auf Luc. 1, 30 ff. hingewiesen wird). Das Wunderbare derselben findet Justin in den Worten des Propheten Jes. 53, 8 vorherverkündet. Und wenn von den Ungläubigen auf die auffallende Aehnlichkeit hingewiesen wird, welche einzelne Mythen der griechischen Götterlehre mit der Geburt des Herrn haben, so wird diese Aehnlichkeit keineswegs in Abrede gestellt, sondern Justin weiß die Angriffe, die von daher der christlichen Lehre drohen, dadurch zu entkräften, daß er die Aehnlichkeit der griechischen Mythen von der Erfindung böser Dämonen herleitet, welche dadurch die Menschen zu verführen und dem Herrn zu schaden bestrebt waren (I. Apol. c. 54, c. 21. c. Tryph. c. 67. p. 291). Die Möglichkeit dieser wunderbaren Geburt wird ähnlich wie Luc. 1, 36 durch Hinweis auf die Mutter Samuels, auf Sara und Elisabeth erhärtet, welche Frauen wider die Erwartung durch den Willen des Herrn gebaren (c. Tryph. c. 84, p. 310). Maria, die in Glaubensgehorsam sich dem Willen Gottes ergab und daher die Mutter des Heilandes wurde, wird der Eva gegenübergestellt, welche von der Schlange sich verführen ließ und den Ungehorsam und Tod gebar (c. Tryph. c. 100. p. 327). — Hingewiesen wird sodann auf die Geburt Jesu zu Bethlehem (c. Tryph. c. 78. p. 303); darin wird eine Erfüllung der Weissagung Micha 5, 2 erkannt (I. Apol. c. 33). Daß die Geburt in einer Grotte geschehen sei, erfahren wir hier zuerst (c. Tryph. c. 78. p. 303). Die Anbetung der Magier (c. Tryph. c. 77), die Verfolgung des Herodes,

der bethlehemitische Kindermord (c. Tryph. c. 78) werden erwähnt und in ihnen Erfüllungen alttestamentlicher Weissagungen gesehn. — Aus dem fernern Leben Jesu wird seiner Taufe gedacht, der er sich nicht um seinetwillen, sondern für das sündige Geschlecht unterzog, (c. Tryph. c. 88, p. 316), wie denn Johannes für ihn zeugte (ibid.), der als der Elias zu betrachten ist, welcher der Ankunft des Messias vorausgehen sollte (c. Tryph. c. 49. p. 268). Auch die Versuchung Jesu durch den Satan, welche der Versuchung Adams gegenübersteht, ist im Alten Testament geweissagt (c. Tryph. c. 103. p. 331). — Verhältnißmäßig geringes Gewicht wird auf die Werke des Herrn gelegt. Freilich wird in ihnen der Beweis seiner Heilandsthätigkeit gefunden, jedoch nur in so weit, als dieselbe nach dieser Richtung hin von den Propheten geweissagt ist (c. Tryph. c. 69. p. 296). Auch scheint diese Thätigkeit den bösen Dämonen so wichtig, daß sie ihren Heroen ähnliche Werke andichten (c. Tryph. c. 69. p. 295). Dennoch treten die Werke Jesu nach unserer heutigen Anschauung bei Justin zurück gegen den Werth, welchen er auf die Lehre des Herrn legt. Mit Vorliebe citirt er oft Worte desselben zur Erhärtung seiner Anschauungen. Wir werden das um so weniger zufällig finden, wenn wir beachten, daß bei Justin höchst selten auf die Aussprüche der Apostel verwiesen wird. Aus der Lehre Jesu hebt er vor anderm den sittlichen Charakter derselben hervor zur Rechtfertigung der christlichen Sittlichkeit. Was Jesus über die Keuschheit und Nächstenliebe (I. Apol. c. 15), über die Geduld, Wahrhaftigkeit und werkthätige Frömmigkeit (c. 16), was er über die Unterthanenpflicht gesagt (c. 17), ist ein handgreiflicher Beweis von der höchsten sittlichen Anschauung, welcher er den Ausdruck gegeben. Und wenn Plato oder andre Philosophen etwas dem Aehnliches gesagt haben, woraus die Tiefe ihrer sittlichen Erkenntniß erhellt, so haben sie ihre Gedanken aus dem Alten Testamente entlehnte (I. Apol. c. 44).

Entschieden am meisten wird das Interesse Justins durch den Nachweis in Anspruch genommen, daß die Vorstellung von einem leidenden und gekreuzigten Messias nicht gegen die Lehre der heiligen Schrift verstoße, nicht gegen die Anschauungen Platos streite, der die Kraft des Kreuzes bereits geahnt. Justin entwickelt die Vorstellung von dem leidenden Messias in der 1. Apologie (c. 50) aus Jes. 53; eingehender noch im Dialoge mit Tryphon aus Ps. 22, 1—23 (c. 98 sq.). Er weist hin auf sein Leiden in Gethsemane (c. 99),

auf die Verspottung, die er durch Herodes erfahren (c. 103 p. 331); in diesen Thatsachen sieht Justin wiederum Erfüllungen alttestamentlicher Weissagungen. Und wenn der Unglaube Anstoß daran nimmt, daß Christus an das Kreuz geschlagen, so geschieht das mit Unrecht, denn indem ihm Hände und Füße durchbohrt wurden, ist Ps. 22, 17 nach der Uebersetzung der LXX. erfüllt. Da er am Kreuze hing, erfüllte er die Weissagung Jes. 9, 6, daß seine Herrschaft auf seiner Schulter sei. Aber deutlicher noch ist die Bedeutung des Kreuzes durch bestimmte Vorgänge im Alten Testament typisch vorgebildet. Da Mose im Kampfe wider Amalek für das Volk betete, breitete er seine Arme in Form eines Kreuzes aus, und Israel gewann den Sieg (c. Tryph. c. 90, p. 317 u. ö.). Auf das Kreuz weisen die Hörner des Einhornes in dem Segen Josephs (Deut. 33, 17) hin (c. 91). Das Osterlamm, welches am Spieße gebraten wurde, ist ein Typus auf den, der am Kreuze starb (c. 40, p. 259). Die ehrne Schlange, welche Mose in der Wüste an ein Holz gehangen, hat ebenfalls eine typische Bedeutung auf den Gekreuzigten (c. 91, p. 319 u. ö.). Selbst das rothe Seil, welches Rahab aus dem Fenster hing, um bei der Eroberung Jerichos verschont zu bleiben, weist hin auf das Blut Christi, das zu unserer Erlösung vergossen wurde (c. 111, p. 338). In der heidnischen Mythologie findet sich freilich nirgends eine Ahnung von der Bedeutung des Kreuzes, und doch begegnet es uns im täglichen Leben auf Schritt und Tritt. Die Masten der Schiffe, die Geräthe der Feldarbeiter, selbst die Feldzeichen der Römer weisen die Gestalt des Kreuzes auf (I. Apol. c. 55). Ja, Plato, wo er im Timäus vom Weltgeiste spricht, bedient sich des Ausdruckes: „Er breitete ihn wie ein X aus" (ἐχίασεν) und weist damit halbbewußt auf das Kreuz Christi hin; den Gedanken selbst hat er aus Mose entlehnt, indem ihm bewußt war, wie derselbe die Schlange auf einer Art Kreuz erhöhte (I. Apol. c. 60).

Wie auf den Kreuzestod legt Justin auf die Auferstehung und Erhöhung Jesu das größte Gewicht (I. Apol. c. 45; c. Tryph. c. 107, p. 334). Auch sie ist typisch im Alten Testament und zwar durch den Aufenthalt des Jonas im Bauche des Fisches abgebildet (c. Tryph. c. 107). Sie hat auf die Jünger den entscheidenden Eindruck gemacht, daß sie sich ganz in den Dienst des Auferstandenen begeben (I. Apol. c. 49). Auf den Erhöhten beziehen sich denn auch Schriftstellen, wie die Psalmen 2, 110 und 72, welche die königliche und

hohepriesterliche Herrschaft Christi besingen (c. Tryph. c. 32. 33. u. 34). Diese Psalmen werden fälschlich auf Salomo oder andre Herrscher von den Juden bezogen. Als der Erhöhte ist Jesus das Holz des Lebens, auf das im Alten Testament gar oft typisch hingewiesen wird, z. B. durch den Baum des Lebens im Paradiese, durch die Stäbe, welche Jakob in die Tränkrinne warf, durch den grünenden Stab Arons u. a. (c. 86). Als der Erhöhte sendet er seine Boten in alle Welt aus (I. Apol. c. 39); auch dafür findet Justin in den 12 (?) Glöckchen am Talare des Hohenpriesters eine symbolische Vorherverkündigung (c. Tryph. c. 42, p. 260). Durch die Predigt der Apostel wird die geistige Beschneidung der Herzen bewirkt, von der die Beschneidung mit Steinen wiederum nur ein Vorbild war (c. 114, p. 342). Juden und Heiden, die an Christum glauben, macht er selig; er hat sie sich verdient, wie Jakob um Lea und Rahel diente (c. Tryph. c. 134, p. 364). Und wenn noch einige Weissagungen der Erfüllung harren, die wirklich erfüllten verbürgen auch den Eintritt der bisher nicht erfüllten (I. Apol. c. 52); denn eben darin, daß die Weissagungen des Alten Testaments in Christo erfüllt sind, beruht der Hauptbeweis der Wahrheit der christlichen Religion (c. Tryph. c. 51) gegenüber den Behauptungen der Juden, die die Schrift nicht recht verstehn (I. Apol. c. 63), oder die sie niedrig (ταπεινῶς) auslegen (c. Tryph. c. 112).

Außer dem Mitgetheilten werden nur noch wenige geschichtliche Momente erwähnt, z. B. der Auszug des Volkes Israel aus Aegypten (c. Tryph. c. 131), der Götzendienst des Volkes (c. 132), die Zurücksendung der Bundeslade von seiten der Philister, als diese schwer geplagt wurden (ibid.), und die Buße Davids (c. 141). Es werden diese Dinge gegen den Schluß des Dialoges genannt, und man erkennt die Absicht Justins, den Juden den Weg zu zeigen, auf welchem sie zur Bekehrung von ihrem eiteln Wandel nach väterlicher Weise gelangen können.

Ueberblicken wir die Anschauungen, welche uns bei Justin aufgestoßen sind, so müssen wir das Eigenthümliche derselben in folgenden Punkten erkennen. 1) Es besteht die engste Verbindung zwischen dem Alten und Neuen Testament. 2) die Weissagungen der Propheten sind in Christo im Ganzen wie im Einzelnen buchstäblich erfüllt. 3) Es ist ein Fortschritt in den Weissagungen des Alten Testaments zu erkennen (Abraham, Jakob, Juda, David weissagen immer bestimmter (c. Tryph.

c. 119—121. I. Apol. c. 31). 4) Im Alten Testament wird der ausgiebigste Gebrauch typologischer Hindeutungen auf Christus gemacht. 5) Selbst das Heidenthum bestätigt in seinen mythologischen Vorstellungen, die Zerrbilder alttestamentlicher Anschauungen sind, und in einzelnen Aussprüchen seiner Philosophen, welche dem Alten Testament entnommen sind, die Wahrheit des Christenthums. 6) Der volle Beweis dieser Wahrheit ruht aber auf der historischen Thatsache der Erfüllung der alttestamentlichen Weissagungen. — Daß diese Gedanken mehr oder weniger ein apologetisches Gepräge haben, erklärt sich aus dem Zusammenhange, aus welchem sie genommen; sie stammen eben aus Apologieen. Daß der letzte der genannten Punkte, welcher auf die historische Thatsache des Christenthums hinweist, in einer vorwiegend dogmatisch denkenden Zeit uns begegnet, wollen wir dabei nicht übersehen.

Tiefer nnd vielseitiger als bei Justinus ist die Anwendung der heiligen Geschichte bei Irenäus,*) dem Bischofe zu Lyon († c. 202). Sein Werk „Gegen die Häresieen" gewährt für uns ein doppeltes Interesse. Wir erfahren daraus einmal die Versuche der gnostischen Lehrer, ihre Anschauungen aus der heiligen Schrift, besonders auf Grund einiger zufälliger Züge in der biblischen Geschichte zu erweisen, und wir finden dagegen die einzelnen biblischen Erzählungen wie die ganze Heilsgeschichte von Irenäus als Angriffswaffen gegen die gnostischen Lehren und als Vertheidigungswaffen der kirchlichen Lehre benutzt. So kommt es, daß wir bei Irenäus einen gar reichen Gebrauch der uns beschäftigenden Materie finden, und daß seine Anwendung der biblischen Geschichte einen vorwiegend polemischen resp. apologetischen Charakter trägt. Es mag dabei gleich vorweg erwähnt werden, daß es ein Zeichen großer Geistesschärfe des Irenäus ist, daß er bei seiner Betrachtung der heiligen Geschichte nicht an Zufälligkeiten und Aeußerlichkeiten klebt — der Gegensatz gegen die Gnostiker wurde für ihn die natürliche Veranlassung, den Kern der Sache ins Auge zu fassen. In diesem Punkte überragt er offenbar die meisten Schriftsteller des kirchlichen Alterthums, wenn er auch in andrer Beziehung das Gepräge seiner Zeit nicht verleugnet.

Es ist noch immer nicht gelungen, das Wesen der verschiedenen gnostischen Systeme, die bei einer großen Aehnlichkeit im Einzelnen

*) Vergl. Ziegler; Irenäus, der Bischof von Lyon und Duncker: Des heil. Irenäus Christologie. —

doch wieder sehr bedeutend von einander abweichen, von Einem gemeinsamen Prinzipe abzuleiten oder auf ein solches zurückzuführen.*) Für unsre Arbeit ist darin kein Hinderniß zu erkennen, da es sich bei der historischen Betrachtung der historischen Momente der Apologetik um ein Erfassen des prinzipiellen Mittelpunktes nicht handelt. Allein es lassen sich verschiedene in den gnostischen Systemen wiederkehrende Gedanken nachweisen, die als unterscheidende Merkmale derselben betrachtet werden müssen; und diese sind es, welche Irenäus in seiner Polemik vorwiegend ins Auge faßt. Dahin gehört zuerst die Vorstellung der langen Reihe der Aeonen, welche als Mittelglieder zwischen dem unsichtbaren Gott und der sichtbaren geschaffenen Welt gedacht werden. Dahin gehört sodann die Vorstellung von dem Demiurg, jenem beschränkten Untergott, der als der Schöpfer und Herr der (bösen) Welt und als der partikulare Judengott zu dem höchsten Vater des Alls, der im Christenthume offenbar geworden, im Gegensatze gedacht wird. Dahin gehört endlich die dualistische Vorstellung von der Sündigkeit der Materie, die es dem Erlöser unmöglich macht, in Wirklichkeit eine Verbindung mit der Menschheit einzugehn, weshalb die Erscheinung Christi auf Erden, sein Leben und Leiden doketisch sind. — Das Wunderbare bei dieser ganzen Auffassung ist nun, daß sich die Gnostiker zur Erhärtung der Wahrheit ihrer mythologischen Vorstellungen auf die heilige Schrift beriefen. Ueberall fanden sie Spuren und Hindeutungen auf die Mysterien, deren Erkenntniß freilich nur den Gnostikern möglich, den übrigen Gläubigen aber verschlossen blieb. Einige Beispiele werden ihr Verfahren deutlich machen. Die Zahl der 30 Aeonen ist angedeutet in dem Gleichnisse von den Arbeitern im Weinberge. Der Hausvater ging aus um die erste, dritte, sechste, neunte und elfte Stunde, um Arbeiter zu dingen. Zählt man die Zahlen 1, 3, 6, 9 u. 11 zusammen, so bekommt man 30; ein Beweis, daß auf die dreißig gnostischen Aeonen angespielt ist (Adv. haeres. I, 1, 3). Auf diese geheimnißvolle Zahl weisen auch die 30 Jahre hin, welche Jesus auf Erden gewandelt (II, 22, 1). In ähnlicher Weise wird in den Zahlen in den Gleichnissen vom verlorenen Schafe und verlorenen Groschen ein versteckter Hinweis auf die mystische Aeonenzahl gefunden (I, 16, 1). Darin, daß Jesus im zwölften Monate seiner Lehrthätigkeit litt — dies war die Meinung der Gno-

*) Vergl. Baur: die christliche Gnosis und Lipsius: Gnosticismus in Ersch und Gruber's Encyclopädie, S. I., Bd. 71.

stiker — darin, daß er das Weib heilte, welches zwölf Jahre den Blutgang gehabt und daß der zwölfte seiner Apostel ihn verrieth, erkennen die Gnostiker eine Andeutung von dem Leiden des zwölften ihrer Aeonen (II, 20, 1. 2). Eins der frappantesten Zahlengeheimnisse liegt in dem Namen Jesus beschlossen, der Zahlenwerth der griechischen Buchstaben dieses Namens ist gleich 888 (J = 8, η = 10, σ = 200, ο = 70, υ = 400, ς = 200, zusammen = 888). Diese Zahl ist aber genetisch aus der Multiplication und Addition der verschiedenen Abschnitte in der Aeonenreihe entstanden (I, 15, 2).

Irenäus zieht gegen diese wunderliche Geheimnißkrämerei bald mit spottender Ironie, bald mit den nüchternen Waffen des gesunden Menschenverstandes, bald mit den Ergebnissen seiner wissenschaftlichen Forschung zu Felde. Er weist aus dem Berichte des Johannes nach, daß Jesus dreimal zum Osterfeste in Jerusalem gewesen, daß er demnach nicht im dreißigsten Jahre gestorben sei, daß es also nichts mit dem Hinweis auf die 30 Aeonen auf sich habe (II, 22, 3). Ja, Irenäus beruft sich auf das Zeugniß der „Alten", daß Jesus länger als 30 Jahre gelebt habe. In dem Rufe der Juden: „Du bist noch nicht 50 Jahre"! (Joh. 8, 57) findet er einen indirecten Beweis, daß er mindestens 40 Jahre gewesen sei (II, 22, 5. 6). Er findet in dieser (freilich unrichtigen) Bemerkung einen Trost, sofern Jesus, der Kind, Jüngling, Mann und Greis (?) gewesen sei, jedes Alter geheiligt habe (II, 22, 4). Die Hindeutungen auf das Leiden des zwölften Aeonen, welche die Gnostiker in der Schrift zu finden wähnten, sind sämmtlich vor dem Urtheile des gesunden Menschenverstandes hinfällig. Wie kann der Verräther Judas ein Hinweis auf den leidenden Aeon sein, da er es ja war, der seinen Herrn zum Leiden brachte, nicht aber selbst litt! (II, 20, 2. 4). Wie kann das Weib, das zwölf Jahre den Blutgang gehabt, ein solcher Hinweis sein, da sie ja nicht erst im zwölften Jahre ihr Leiden bekam! (II, 23, 1). Mit demselben Rechte würde man sagen können, der achtzehnte oder der achtunddreißigste Aeon müsse leiden, da Jesus eine Tochter Abrahams heilte, die 18 Jahre vom Satan gebunden war (Luc. 13, 16), und den Kranken am Teiche Bethesda, der 38 Jahre dort gelegen (Joh. 5, 5) (II, 23, 2). Wunderlich ist an der Zahlensymbolik der Gnostiker, daß sie nur die Zahlen beachten, welche in ihrem Systeme vorkommen. Warum erkennen sie nicht auch in anderen Zahlen der Schrift einen mystischen Sinn? Warum deuten sie nicht die Maßverhältnisse an der

Bundeslade und dem Opferaltare, welche doch heilige Geräthe waren? (II, 24, 3). Warum finden sie in der Zahl 5, die doch so oft in der Schrift vorkommt, nicht auch eine geheimnißvolle Bedeutung? Fünf Personen waren bei der Verklärung Jesu und bei der Auferweckung der Tochter des Jairus zugegen; der Reiche, der in der Hölle und Qual saß, hatte fünf Brüder; die Hand hat fünf Finger ꝛc. (II, 24, 4). Den größten Unsinn aber haben die Gnostiker gemacht, wenn sie den griechischen Namen Jesus nach seinem Zahlenwerthe berechneten, da sie vielmehr den hebräischen hätten berechnen müssen; aber damit hätten sie nichts machen können (II, 24, 2). — Liegen in diesen Ausführungen des Irenäus nicht die gesundesten Grundsätze der Auslegung beschlossen? Ich sollte meinen, mit der Spielerei der Zahlen und Namensymbolik wird sich niemand mehr befassen, der die biblische Geschichte zum Gegenstande seiner Forschung macht, nachdem Irenäus in so drastischer Weise das Willkürliche derselben anschaulich gemacht hat. Nur wo die Schrift selbst Zahlensymbolik anwendet, werden wir den Sinn derselben zu ergründen suchen müssen; jede andre Zahlensymbolik ist nichts als gnostische Willkür. —

Was nun die gnostische Vorstellung von dem Demiurg betrifft, so erkennt in ihr Irenäus mit Recht den Schwerpunkt der gnostischen Häresie, welche den Werth des Alten Testaments und den inneren Zusammenhang der Heilsgeschichte vernichten müßte, wenn sie auf irgend welche Wahrheit Anspruch machen könnte; ging doch die Anmaßung der Gnostiker so weit, daß sie sich über den Demiurg erhoben, indem sie sich für Pneumatiker erklärten, während jener nur psychisch sei, also auf einer niedrigern Stufe der Erkenntniß stehn (II, 30, 1). Diesen Anschauungen der Gnostiker gegenüber ist es nun ein wieder und wieder von Inenäus ventilirter und aufs Nachdrücklichste betonter Gedanke, daß der Schöpfer der Welt kein andrer und nicht niedriger sei, als der ewige Allvater, den Jesus geoffenbart, daß der Gott des Alten und Nenen Testaments ein und derselbe sei (II, 2, 1. III, 9, 1 ff. IV, 2, 1 ff. 5, 1 ff. u. ö.). Deshalb ist die Geschichte des Heiles eine organisch sich entwickelnde. Sie verläuft nach einem von Gott vorhergesehenen Plane (III, 16, 7). Den Sündenfall hat Gott zugelassen nicht, daß der Mensch verschlungen würde, sondern daß er unverhofft die Rettung erlangte (III, 20, 1). Zu dem Ende hat er auch viermal einen Bund mit den Menschen gemacht; einen mit Adam, den zweiten mit Noa, den dritten in der Gesetzgebung, den vierten im

Evangelium (III, 11, 8). Deshalb haben auch die Propheten aus demselben Geiste geredet, wie Christus und seine Apostel (IV. 21 ff. u. a.). Sie haben die wichtigsten Momente aus dem Leben Jesu geweissagt, z. B. seine Geburt aus der Jungfrau (III, 21, 1 ff. wo Irenäus die Uebersetzung „Jungfrau" bei den LXX. gegenüber der des Aquila „junge Frau" vertheidigt). Er erkennt deshalb den Opfern des Alten Testaments einen typischen, auf das Opfer Christi weisenden Werth zu (IV. 17, 1 ff.). In gewissen Vorgängen des Alten Testaments findet Irenäus eine typische Bedeutung. So, wenn Abraham durch den Glauben gerecht wird und in Gehorsam seinen Sohn opfert, hat er den Werth eines typischen Vorbildes (IV. 5, 3. 4; 21, 1). So ist es möglich, daß Abraham und andre Heilige Christum gesehen haben (IV. 7, 1 ff.). Ja, er selbst, der Sohn Gottes, ist im Alten Testament erschienen; er hat mit Abraham geredet, hat Noa die Maaße gegeben, hat über Sodom Gericht gehalten, mit Mose aus dem Dornbusche geredet (IV. 10, 1). Er ist als das Wort Gottes, als die treibende geistige Macht in den Männern des Alten Testaments wirksam gewesen, er ist in Jesu Christo Fleisch geworden (III, 11, 2. 3. u. a.). Daher verkündigte denn auch Jesus keinen andern als den einigen Gott, der die Welt geschaffen und mit Israel einen Bund gemacht hat (IV. 1, 1 ff. u. a.). Denselben verkündigen auch seine Jünger. So erweist Petrus die Einheit des Alten und Neuen Testaments, wenn er bei der Wahl des Matthias auf die Weissagungen der Propheten, bei der Pfingstpredigt auf die Psalmen Davids sich beruft u. s. w. (III, 12, 1—7). Dieselbe Einheit erkennt Philippus an, wenn er dem Kämmerer der Königin Kandaze die Erfüllung von Jes. 53 nachweist (III, 12, 8). Die Predigten des Paulus und die Rede des Stephanus haben nur dann einen Sinn, wenn die innerste Beziehung zwischen den beiden Testamenten bestanden (III, 12, 9. 10). Auf dieselbe weist Jesus aufs Klarste hin, wenn er von einem Hausvater spricht, der aus seinem Schatze Altes und Neues hervorbringt (Mt. 13, 52); was kann er, der Hausvater und das Wort Gottes, anders dadurch haben bezeichnen wollen, als das Alte und Neue Testament? (IV. 9, 1). Deshalb ist denn auch das Alte Testament keineswegs ein ungeistiges oder gar hylisches, sondern es bezeichnet eine bestimmte Entwicklungsstufe der Heilsgeschichte. Ja Petrus und Barnabas zeigen durch ihr Benehmen zu Antiochien (Gal. 2, 12. 13), daß sie die Gesetzesvorschriften des Alten Testaments nach wie vor für sich

verbindlich hielten, weil sie von dem wahren Gotte gegeben waren (III, 12, 15). Daher erklärt auch Jesus ausdrücklich, daß er nicht im prinzipiellen Gegensatze zum Gesetze des Mose stehe; nicht dieses, sondern die Menschen, die nicht danach thun, klagt er an (IV. 12, 4). Ja, Irenäus geht so weit in der Erhebung des Alten Testaments, daß er in der sittlichen Anschauung desselben nirgends einen Makel oder einen Schatten findet. Wenn die Juden beim Auszuge aus Aegypten silberne und goldene Geräthe stahlen, so thaten sie damit kein Unrecht; sie verwandten es für den nachherigen Bau der Stiftshütte (IV. 30, 3). Erzählt die Schrift etwas, was unsrer sittlichen Anschauung zuwider laufen würde, ohne einen Tadel auszusprechen, so sind wir nicht berechtigt, sie durch unser verwerfendes Urtheil zu meistern; vielmehr müssen wir annehmen, daß in solchem Falle eine von ihr berichtete Geschichte eine vorbildliche Bedeutung hat. Von diesem Standpunkte aus findet Irenäus keinen Anstoß in der Erzählung von dem blutschänderischen Umgange der Töchter Lots mit ihrem Vater (IV. 33, 1. 2). Gleichwol sind Altes und Neues Testament keine identischen Begriffe; jenes ist eben das Alte, dieses das Neue, jenes ist die Periode des Gesetzes, dieses die Periode des Evangeliums, jenes die Zeit der Prophetie, dieses die Zeit der Erfüllung (IV. 9. 1 u. a.). Im Zusammenhange dieser Gedankenreihe kommt Irenäus zu einer eigenthümlichen Vorstellung von der religionsgeschichtlichen Bedeutung des Gesetzes. Ursprünglich ist dem Volke Israel nur der Dekalog gegeben und dieser enthält den für die Gewinnung des Heiles nothwendigen Kern der sittlichen Anschauung. Allein wegen des Götzendienstes mit dem goldnen Kalbe hat Gott dem Volke die übrigen Vorschriften des Gesetzes wie ein Joch des Knechtsdienstes auferlegt (IV. 15, 1). Sie sollten ein Mittel der Züchtigung sein und wiesen insofern nach rückwärts; allein sie wiesen auch nach vorwärts, indem sie Zeichen höherer Güter waren. So wies die Beschneidung des Fleisches hin auf die geistige Beschneidung des Herzens; die Feier des Sabbaths auf die völlige Hingebung an Gott (IV. 16, 1). Im Neuen Testament und im Evangelium ist uns deshalb *mehr* gegeben, als dem Volke Israel, und die Gnadengüter Gottes sind uns durch Christum *vertieft* (IV. 13, 1). Vor allem ist das Band der Knechtschaft aufgehoben und dagegen das Gut der Freiheit den Christen gegeben (IV. 13, 2. 16, 5). Endlich ist im Neuen Testament die Erlösung von der Sünde zu Stande gekommen, auf welche seit dem

Sündenfalle die Menschen gehofft und welche Gott schon in dem Protevangelium (Gen. 3, 15) den Sündern zum Troste verhieß (III, 23, 7). Das führt uns zu der dritten Gedankenreihe des Irenäus, in welcher er gegen die doketischen Grundsätze der Gnostiker polemisirt.

Die Gnostiker schieden zwischen Jesus und Christus, in welchen sie nicht ein und dieselbe Persönlichkeit erkannten, sondern welche sie von einander trennten und schieden. Jesus war ihnen der Mensch, der Joseph zum Vater hatte (I, 26, 1. III, 21, 1. 16, 2). Mit ihm verband sich erst in der Taufe das höhere, himmlische Prinzip, welches sie Christus nannten (I, 26, 1. III, 9, 3). So kam es denn auch, daß nicht Christus, sondern nur Jesus gelitten hat und gestorben ist; jener ist ein leidensloser Heiland und wich von Jesu vor seinem Leiden (I, 26, 1. III, 16, 9). Ja Basilides ging sogar so weit, zu behaupten, auch nicht Jesus habe gelitten, sondern Simon von Kyrene; dieser sei von Jesu mit seiner Gestalt begabt und von den Juden aus Unwissenheit gekreuzigt; Jesus habe in der Gestalt des Simon dabeigestanden und ins Fäustchen gelacht (I, 24, 4).

Gegen diese doketische Anschauung, welche die Wahrheit und Wirklichkeit des Lebens und Leidens Jesu verflüchtigen würde und welche vor allem die Realität des Erlösungswerkes in Frage stellen, ja hinfällig machen müßte, wendet sich Irenäus mit aller Entschiedenheit und allem Nachdruck. Er betont aufs Bestimmteste, daß nirgends in der Schrift eine Unterscheidung zwischen Jesus und Christus in der Weise gemacht werde, daß dadurch zwei Personen bezeichnet würden (III, 16, 2. 3. 4 u. a.). Zu dem Ende kommt er wiederholt auf die Geburt Jesu zu sprechen (III, 4, 2. 10, 4 u. ö.). Mit Vorliebe verweilt er bei der Betrachtung der Kindheitsgeschichte Jesu. Er erzählt die Verkündigung der Geburt des Johannes und Jesu (III, 10, 1. 2), ferner was bei der Geburt derselben geschah (III, 10, 3. 4). Er berichtet den Besuch der Weisen aus dem Morgenlande. Dabei deutet er die Gaben derselben als Zeichen ihres Bekenntnisses von der Bedeutung des Herrn. Die Myrrhe weist hin auf seinen Opfertod, das Gold auf seine königliche Herrschaft, der Weihrauch darauf, daß er Gott sei, der kund geworden in Juda (III, 9, 2). Auch die Darstellung im Tempel wird von Irenäus erzählt (III, 10, 5) u. s. w. Es geschieht, wie gesagt, immer unter dem Gesichtspunkte, daß Jesus und Christus keine auseinanderfallenden Begriffe sind. Unter demselben Gesichtspunkte wird von der Taufe (III, 9, 3) und dem Leiden Christi

gehandelt. Mit allem Nachdruck erweist er, daß dasselbe von der Schrift als ein wirkliches dargestellt wird, um daraus den Werth abzuleiten, den es für die Menschen gehabt. Er litt, um die Irrenden zu Gott zurückzuführen, sein Leiden erwirkte den Seinen Stärke und Kraft, er nahm dem Tode die Macht (II, 20, 3). —

Das sind im Großen die Grundgedanken, in deren Zusammenhange Irenäus auf die biblische Geschichte hinweist. Es sind, wie wir sahen, vorwiegend dogmatische und apologetische Rücksichten, welche ihn bestimmen, den ganzen Zusammenhang oder das Einzelne ins Auge zu fassen. Deshalb sind auch die Ideen, welche er in Bezug auf unsre Disciplin entwickelt, streng genommen mehr zufällige. Gleichwohl sind es grundlegende Ideen, und es wäre kaum zu denken, daß Irenäus sie nicht ebenso energisch und klar vertreten haben sollte, wenn er statt einer Polemik gegen die Gnostiker eine heilige Geschichte für die Gemeine geschrieben hätte.

Was nun die Benutzung der biblischen Geschichte im Einzelnen betrifft, so wurde schon zu Anfang erwähnt, daß Irenäus den umfassendsten Gebrauch von derselben gemacht hat. Die Geschichte der Schöpfung, der Sündenfall (III, 23, 3. 5 ff.), der Brudermord des Kain (III, 23, 4) der Gehorsam Abrahams, die Berufung des Mose, die Abgötterei mit dem goldnen Kalbe (vergl. oben), die Sünde Davids und Salomos (IV. 27, 1), die Vision des Elias, da er Gott im sanften Säuseln sah (IV. 20, 10), und zahlreiche andre biblische Geschichten des Alten Testaments finden bei Irenäus ihre Verwendung. Allein am ausführlichsten und öftesten macht er doch Gebrauch von den neutestamentlichen Geschichten. Es dürften nur wenige Erzählungen der Evangelien und der Apostelgeschichte sein, welche nicht in der einen oder andern Form erwähnt werden. Rücksichtlich der Form herrscht natürlich je nach Bedürfniß eine große Verschiedenheit. Bald wird genau mit den Worten der Schrift ausführlich erzählt (z. B. die Heilung des Lahmen im Tempel und die nachfolgende Rede des Petrus — III, 12, 3 u. a.); bald wird die Erzählung der Schrift zusammengezogen und nur die Hauptmomente treten ins Licht (z. B. die Bekehrung des Cornelius — III, 12, 7 — u. a.). Besonders interessant ist in dieser Beziehung eine Stelle (III, 14, 3), wo Irenäus von dem Inhalte des Evangeliums des Lucas spricht; in Form von Ueberschriften nennt er eine Reihe von Erzählungen, welche dieser Evangelist allein berichtet. „Von dem Reichen, der sich in Purpur kleidete und glänzend schwelgte,

und dem armen Lazarus. Von dem Pharisäer und Zöllner, die zugleich im Tempel beteten. Von den zehn Aussätzigen, die er zumal reinigte auf dem Wege u. s. w." —

Auffallend gering ist die ethische Verwerthung der biblischen Geschichte; es steht das mit dem Zusammenhange in Verbindung, in welcher sie auftritt. Doch fehlt die ethische Verwerthung nicht ganz. Wir sahen schon, wie Abraham und andre uns zum Vorbilde hingestellt werden. Die Sünden der heiligen Männer und des Volkes sind erzählt, damit wir an den Strafen, welche über sie verhängt wurden, den Ernst der strafenden Gerechtigkeit Gottes erkennen (IV. 27, 3. 4.). Das warnendste Beispiel ist Pharao; er wurde von Gott verstockt, weil er sich selbst der Gnade Gottes verschloß (IV. 29, 1. 2). — Es wurde ferner schon oben bemerkt, daß sich die Verwerthung der biblischen Geschichte bei Irenäus durch große Nüchternheit und offenbaren Sinn für die erste, historische Bedeutung auszeichne. Der Gegensatz zu den Gnostikern mußte ihn dahin bringen. Dennoch fehlt die Lust zur symbolischen und typischen Deutung nicht ganz. Wir sahen schon, wie die Sünde der Töchter Lots in symbolischer Weise gedeutet wird. Das Gebet Gideons, da er um Thau erst auf das Fell, dann ringsum das Fell bat, weist darauf hin, daß statt des Geistes Gottes Dürre über das Volk Israel kommen werde, während der Geist Gottes sich unter die Heiden verbreitete (III, 17, 3). Bedenklicher ist die Deutung der Erzählung Jos. 2, 1 ff. Darin, daß Rahab die 3 (!) Kundschafter aufnahm, erkennt Irenäus einen Beweis ihres Glaubens, durch den sie den Vater, Sohn und heiligen Geist aufgenommen (IV. 20, 12). Bei der Klarheit der Anschauung, mit welcher Irenäus über die gnostische Willkür der Spielerei mit den Zahlen spottet, ist es auffallend, daß er die Vierzahl der Evangelien für eine nicht zufällige, sondern nothwendige erklärt. Sie entsprechen den vier Winden und den vier Gestalten der Cherube. Johannes, der die fürstliche Geburt Christi erörtert, gleicht dem königlichen Löwen, Lucas dem zum Opfer bestimmten Stiere; er beginnt deshalb auch mit dem Opfer des Zacharias. Matthäus berichtet am Anfang die Menschwerdung Christi, sein Evangelium gleicht der Menschengestalt des Cherubs. Markus weist in dem Anfange seines Buches auf das geschwingte und geflügelte prophetische Wort des Jesaias hin; er gleicht dem Adler (III, 11, 8). Indessen bei der Menge der von Irenäus verwandten Geschichten treten diese Beispiele doch nur als vereinzelte auf. Im Großen und

Ganzen fühlen wir uns von der Denkweise und dem Verfahren des Irenäus angenehm berührt; wir werden es daher nicht als eine nutzlose Arbeit betrachten, eingehender dem Gedankengange dieses großen Lehrers der alten Kirche nachgespürt zu haben, um in diesem Gedankengange die Art seiner Benutzung der biblischen Geschichte recht verstehn und würdigen zu können. Der religionsgeschichtliche Theil seiner apologetischen Gedanken hat sich ein dauerndes Recht in unsrer modernen Auffassung der biblischen Geschichte erworben.

Es ist uns im Verlaufe unserer Betrachtungen vielfach eine allegorische Verwendung der heiligen Geschichte entgegengetreten. In der That ist diese eine charakteristische Eigenthümlichkeit der alten Kirche. Die Spuren davon traten uns schon in den Schriften des Neuen Testaments entgegen, die Schüler der Apostel sind ihr nicht fern geblieben, aber besonders wurde sie von den Vertretern der neuen christlichen Wissenschaft im reichsten Maße angewandt. Am meisten stand die allegorische Schriftauslegung aber in Alexandria in hohem Ansehn und erlebte hier eine wirkliche wissenschaftliche Blüthezeit. In jener Stadt, wo sich die verschiedensten geistigen Interessen kreuzten, wo die jüdische Gemeine eine Reihe hervorragender Geister aufzuweisen hatte, die in großartiger Weise eine Aussöhnung der jüdischen und hellenischen Weltanschauungen versucht hatten, in einer Stadt, wo nicht unbedeutende Vertreter der griechischen Philosophie in Ansehn standen, stellte sich auch früh für die Christen das Bedürfniß heraus, den Schatz ihrer religiösen Wahrheit vor dem Forum der Wissenschaft zu vertheidigen. Daß dazu vorwiegend das Mittel allegorischer Deutungen angewandt wurde, erklärt sich leicht aus dem Umstande, daß eben dieses Mittel als das am meisten wissenschaftliche von allen Meistern der damaligen Zeit, von Juden und Heiden gleichmäßig anerkannt wurde. Früh entwickelte sich daher in Alexandria diejenige Richtung der Schriftauslegung, welche man die alexandrinische zu nennen pflegt. Man hat um der Verwandtschaft willen, welche der Hebräerbrief mit dieser Richtung aufweist, auf einen Verfasser desselben aus Alexandria schließen zu dürfen geglaubt. Mit mehr Recht hat man den Brief des Barnabas, der unter den Schriften der apostolischen Väter aufgeführt wird, von alexandrinischer Herkunft abgeleitet. Was wir unter dem Geiste der alexandrinischen Schule zu verstehen haben, tritt uns zuerst klar aus den Schriften des Clemens von Alexandrien entgegen; allein zu einem bestimmten wissenschaftlichen Ausdrucke kommt dieser Geist erst bei dem

großen „Orakel der Kirche", bei Origenes. Ihn werden wir deshalb als den klassischen Vertreter jener Verwendung der biblischen Geschichte zu betrachten haben, die erst dann den vollen Gehalt der heiligen Geschichte glaubt erschöpft zu haben, wenn sie sich frei gemacht von der Betrachtung des ersten, buchstäblich-historischen Sinnes derselben, um den tieferen Sinn, der darin verborgen liegt, zu erfassen.

Ehe wir jedoch zur Darstellung des origenistischen Verfahrens übergehn, müssen wir mit wenigen Worten auf den Brief des Barnabas*) zu sprechen kommen, der bei mancher Verwandtschaft mit dem Briefe an Diognetus und wiederum mit den Anschauungen des Justin doch wieder ein so selbstständiges Gepräge an sich trägt, daß er hier nicht wohl übergangen werden darf. Er darf dies umso weniger wenn er, wie wir glauben, alexandrinischer Herkunft ist. Dann eben kann er als Vorstufe der origenistischen Anschauungen betrachtet werden; es wird dann freilich auch an ihm der Abstand der in sich abgeschlossenen, im vollen Sinne des Wortes systematischen Anschauung des Origenes nach dieser Seite hin zum Bewußtsein kommen, sodaß wir also doppelt berechtigt sind, auf den Brief des Barnabas einzugehn.

In diesem Briefe steht eine doppelte Anschauung der alttestamentlichen Heilsöconomie, wie es scheint, unvermittelt einander gegenüber. Die eine, welche wir schon im Briefe an Diognetus fanden, drückt die Bedeutung des Alten Testaments und seiner Einrichtungen auf das geringste Minimum herab, ja geht so weit, zu behaupten, daß das ächte und wahre Testament von Mose zertrümmert sei, wofür das zweite nur ein Ersatz von zweifelhaftem Werthe. Erst die Christen haben das wahre Testament durch ihren Herrn empfangen (K. 14); die Juden dagegen haben es verloren, weil sie seiner unwerth waren (ibid. und K. 4). Auf der andern Seite ist dem Verfasser die Schrift doch wieder die Autorität, durch welche er beweist, daß die jüdischen Opfer und das Fasten abgeschafft seien (K. 2 u. 3). Aus der Schrift nimmt er den Beweis, daß eben die Christen diejenigen sind, auf welche sich die Verheißungen der Propheten im geistigen Verstande ihrer Worte beziehen (K. 6). In einer Weise, die sich oft mit der Gedankenreihe des Justin berührt, erkennt er überall im Alten Testament Typen neutestamentlicher Dinge. So macht Mose betend während des Streites

*) Vergl. zum Folgenden Hefele: P. P. apost. opera. bes. die Proleg. Desselben: Sendschreiben des Ap. Barnabas. Neander: Kirchengesch. I, S. 733 ff.

mit Amalek die Form des Kreuzes (K. 12), so erhöht derselbe die eherne Schlange an einem Balken (ibid.). An sich hat die Beschneidung des Volkes Israel gar keinen Werth, denn Syrer, Araber und Aegypter wenden sie auch an. Bei Abraham hat sie nur dadurch Werth, daß er durch die Beschneidung seiner 318 Knechte typisch auf den Gekreuzigten hinwies. Denn IH, der Anfang des Namens Jesu, drückt den Zahlenwerth 18 aus, T, das Zeichen des Kreuzes, bedeutet 300 (K. 9). Bis zu solcher Spielerei konnte sich der Verfasser verirren, weil er nur die griechische Uebersetzung kannte und in ächt alexandrinischer Weise in geistreichen Erwägungen des Einzelnen seinen Scharfsinn übte. Typen findet der Brief des Barnabas dann ferner in dem Bock, der am Versöhnungstage in die Wüste geführt wird (K. 7), in der rothen Kuh, aus deren Asche das Sprengwasser bereitet wird, das zur Entsühnung des Volkes verwandt wird. Indem er über das, was Num. 19, 2 ff. erzählt wird, hinausgeht, erklärt er, daß das rothe Kalb Jesus sei; die verworfenen Menschen, die es bringen, diejenigen, welche Jesum zum Tode geführt; die Knaben, welche das Sprengwasser versprengt, sind diejenigen, welche das Evangelium verkündigt. Ihrer sind zwölf wegen der zwölf Stämme Israels; drei nehmen eine besondere Stellung ein um der drei Erzväter Abraham, Isaak und Jakob willen. Das Sprengen geschieht mittels Wolle an einem Stabe, weil Jesu Herrschaft auf seinem Kreuze beruht; Wolle und Ysop werden verwandt, weil in seinem Reiche gute und böse Tage sind, in denen wir erhalten bleiben (K. 8). Die Speisegesetze sind geistig zu verstehn, denn Moses hat sie im Geiste gesprochen. Das Verbot, Schweinefleisch zu essen, bedeutet nur, nicht mit solchen Menschen zu verkehren, die wie Schweine sind; das Verbot, Raubvögel zu essen, verbietet in Wahrheit den Umgang mit solchen, die nicht im Schweiße ihres Angesichtes ihr eigenes Brod essen u. s. w. Wenn dagegen Mose gebietet, die Wiederkäuer mit gespaltenen Hufen zu essen, so hat das auch seinen guten Sinn; er will, daß wir mit denen umgehn, die über Gottes Gesetz nachdenken Tag und Nacht, und mit den Gerechten, die auf dieser Welt einhergehn, deren Wandel aber im Himmel ist (K. 10).

Es würde uns zu weit führen, wollten wir im Einzelnen nachweisen, wie unser Brief von dem doppelten Eifer beseelt ist, alles specifisch christliche als im Alten Testament vorhanden nachzuweisen und doch wieder die Forderungen des Alten Testaments als ungültige

herabzusetzen, um den hohen geschichtlichen und sittlichen Werth des Christenthums darzulegen; das Mitgetheilte genügt, um den Geist zu charakterisiren, der in dem Briefe des Barnabas herrscht. Von einer historischen Würdigung der alttestamentlichen Heilsöconomie ist darin keine Ahnung. Ein sicheres Prinzip zur Beurtheilung derselben vermissen wir noch. Bald wird der reale Werth der alttestamentlichen Institutionen ganz in Abrede gestellt, bald wird in ihnen der Inhalt der neutestamentlichen Anschauung beschlossen gefunden; es bedarf nur des Schlüssels der typischen oder geistigen Deutung, um dieselbe ans Licht zu bringen. Je geistreicher diese Deutung ist, und je mehr Beziehungen man durch Deutung der einzelnen Züge finden kann, desto mehr darf sie Anspruch auf Richtigkeit und Wahrheit machen. Das Interesse an den geschichtlichen Thatsachen selbst tritt bei Barnabas fast gänzlich zurück; eine ungezwungene ethische Verwendung der biblischen Geschichte, wozu der zweite Theil des Briefes reiche Gelegenheit bot, scheint ihm fern zu liegen. Wenn sein Auge fast ausschließlich auf das Alte Testament gerichtet ist und von den historischen Momenten, welche das Neue Testament bietet, eigentlich nur die Menschwerdung, das Leiden und der Tod des Herrn erwähnt werden (K. 5. 6 u. ö.); so mag das ein Zeichen sein, daß der Brief in einer Zeit entstand, wo eine energische Auseinandersetzung mit dem Judenthume noch erforderlich war. Nachdem auch die Schriften des Neuen Testaments kanonisches Ansehn gewonnen und eine innerchristliche Ausgestaltung der Lehre ein Bedürfniß der Gemeine wurde, mußte auch die biblische Geschichte des Neuen Testaments ihre Beleuchtung erfahren. Wir sahen die Anfänge dazu bei Irenäus. Eingehender geschah dies bei Clemens von Alexandria; allein zu einem gewissen wissenschaftlichen Abschlusse brachte diese neue Richtung sein Schüler Origenes. Mit Uebergehung des Clemens werden wir deshalb die eigenthümlich alexandrinische Richtung an Origenes*) darzustellen versuchen.

Das Neue, das uns bei Origenes entgegentritt, ist, daß er das Neue Testament als gleiche Erkenntnißquelle für den christlichen Glauben anerkennt wie das Alte Testament, daß er beide als ein organisches Ganze auffaßt. Wenn Origenes sich dabei auch noch nicht ganz frei macht von der allgemeinen Anschauung seiner Zeit, wonach in der Werthschätzung der einzelnen Theile der Schrift kein wesent-

*) Vergl. zum Folgenden Origenis opera ed. de la Rue. Redepenning: Origenes. Neander: Kirchengeschichte I. S. 782 ff. u. a.

licher Unterschied gemacht wird, weil eben die ganze Schrift aus derselben göttlichen Quelle geflossen, so kann doch nicht geleugnet werden, daß ihm das Neue Testament höher steht als das Alte, weil es klarer ist, daß ihm das Evangelium Johannis das höchste Buch ist wegen seiner spekulativen Lehre vom Logos. Zwar sind im Alten Testament alle Mysterien der christlichen Erkenntniß enthalten und von Mose und den Propheten gewußt, selbst Christus ist den Männern des Alten Testaments in der Gestalt des Engels erschienen, sodaß die alttestamentlichen Einrichtungen die Schattenbilder zukünftiger Güter sind (de princ. IV. 61); dennoch aber ist die volle Klarheit erst mit Christi Menschwerdung gebracht; Christus hat das Wasser des Alten Testaments in Wein verwandelt (Tom. in Joan. XIII, 253). — Neu ist sodann ferner bei Origenes, daß er vollständige Commentare zu fast allen Büchern der heiligen Schrift geschrieben hat, die theils ausführlicher, theils kürzer die Schriften des Alten und Neuen Testaments erklären. Auch die Homilieen, welche er zu manchen Büchern der Schrift geschrieben, gehören hierher, weil das darin beobachtete Verfahren auch ein exegetisches ist, freilich unter mehr praktischen Gesichtspunkten. Das, was wir heute historische Kritik nennen und wovon bei den Männern der antiochenischen Schule die ersten Spuren gefunden werden, kannte Origenes in seiner Exegese nicht, ihm gelten diejenigen Männer als Verfasser der biblischen Bücher, nach deren Namen sie bezeichnet wurden. (Siehe Belege bei Redepenning I, S. 245 f.) Wenn er seiner Interpretation den Text der LXX. zu Grunde legte, so erklärt sich das aus der ganzen Anschauung, in der er groß geworden, und aus der alexandrinischen Luft, in der er lebte. In spätern Jahren hat er es nicht verschmäht, auch den Sinn des Urtextes sich zugänglich zu machen; jedoch galten ihm die LXX immer als untrüglicher Kanon des Glaubens (Hom. in Jes. II, 109). Wenn seine Untersuchungen sich vorzugsweise auf die einzelnen Wörter beziehen, bei deren Erklärung er mit besonderer Vorliebe verweilt (Hom. in Gen. VIII, 80), in denen er oft den Ausdruck tiefster Weisheit verborgen wähnt, so erklärt sich das wiederum aus der Geläufigkeit alexandrinischer Geistesarbeit und aus der Vorstellung einer bis auf die Buchstaben sich erstreckenden Inspiration der heiligen Schrift (Sel in Ps. p. 527). Ein Irrthum ist daher in der Schrift unmöglich; wo eine Differenz zwischen zwei Relationen besteht, da sind entweder zwei ähnliche Begebenheiten geschehen (Tom. in Joan. VI, 134), oder

der Widerspruch hebt sich durch eine höhere Auffassung des Erzählten (Tom. in Joan. X, 162). — Die Nothwendigkeit einer solchen höhern Auffassung folgt nun aber für Origenes aus seiner eigenthümlichen Vorstellung, welche er von dem Zwecke der heiligen Schrift hat. Diese ist für ihn im letzten Grunde die Quelle, aus welcher die höchste spekulative Erkenntniß zu schöpfen ist; erst in zweiter Linie enthält sie auch einen Schatz sittlicher Anschauungen (Tom. III. in Gen. p. 20). Gegenüber dieser Bedeutung der Schrift für die Spekulation tritt das Geschichtliche, was sie enthält, vollständig zurück. Es scheint, daß Origenes für die Geschichte überhaupt geringes Interesse gehabt; selten finden sich historische Daten bei ihm erwähnt. Sein Verständniß für die heilige Geschichte im Ganzen ging nicht über die Beachtung des Unterschiedes zwischen der Offenbarung im Alten und Neuen Testamente hinaus. Im Grunde enthält das Alte Testament dasselbe, was das Neue Testament enthält, jenes nur verhüllt, was dieses offenkundig darstellt (c. Cels. I, 366 u. ö.). Jenes enthält gar manche Typen, deren Sinn erst im Neuen Testament erkannt werden kann. So bildet z. B. das Buch Josua das heilige Thun und Leben Jesu ab (Hom. in Jos. I, 397). Johannes der Täufer ist ein geschichtliches Mittelglied zwischen dem Alten und Neuen Testament; er gehört im Grunde genommen beiden Testamenten an. (Hom. in Luc. XXII, 959. Ser. in Mt. p. 864. u. a.). Im Uebrigen hat Origines nur Interesse an der einzelnen Geschichte und hiebei auch wieder mehr an den einzelnen Zügen derselben als an dem Ganzen; wir werden unten dahin gehörende Beispiele bringen.

Doch der Begriff des Historischen verflüchtigt sich bei Origenes noch mehr. Die platonische Denkweise macht sich bei ihm in der Weise geltend, daß er die wirklichen Dinge nur als die Abbilder ewiger, höherer Ideen auffaßt. Auch die geschichtlichen Ereignisse, welche die Schrift erzählt, sie sind nur Abbilder des Lebens in jener höhern Welt des himmlischen Reiches (de princ. IV. 64. 66. sq.). Die Typen des Alten Testaments sind im Grunde genommen nur Typen von Typen, denn auch, was das Neue Testament erzählt, es sind nur Typen der ewigen Dinge, die im Himmel geschehn (Tom. in Joan. X. 197 u. 178). Daher ist es unmöglich, sich aus den Berichten der Evangelien ein volles und ganzes Bild des Heilandes zu entwerfen (Tom. in Joan. X. 163. 166 u. a.); im Sinne des Origenes wird das richtige Christusbild nur durch die Spekulation entstehen können.

Liegen die Dinge so, dann ist bis zur Rechtfertigung und wissenschaftlichen Entwicklung der Nothwendigkeit einer allegorischen Auslegung der Schrift und Deutung des Einzelnen, wie der erzählten geschichtlichen Vorgänge nur noch ein kleiner Schritt, zumal wenn die allegorische Auslegung schon bisher als das Zeichen wahrer Weisheit in Ansehn stand.

Es ist nun eben wiederum etwas Neues, daß Origenes der allegorischen Auslegung der heiligen Schrift eine wissenschaftliche Begründung zu geben versucht. Die Folge davon ist, daß in seiner Verwerthung auch der biblischen Geschichte ein gewisses System und Prinzip zu beobachten ist. — Origenes glaubte einen dreifachen Sinn in der Schrift annehmen zu müssen. Entsprechend der trichotomischen Eintheilung des menschlichen Organismus, lasse die Schrift eine somatische, eine psychische und eine pneumatische Deutung zu (de princ. IV. 59. Hom. in Gen. II. 65. XI. 91 u. a.). Die Berechtigung zu einer vom nächsten Wortverstande abgehenden Deutung wird aus dem Beispiele des Paulus 1. Kor. 9. 9 abgeleitet, oder in der Bemerkung Joh. 2, 6, daß in jeden Krug zwei oder drei Maß gegangen seien, gefunden (de princ. IV. 6). Ihre Nothwendigkeit wird dadurch erhärtet, daß ein Beharren bei dem buchstäblichen Sinne die biblische Anschauung sehr erniedrigen würde. Buchstäblich verstanden würden z. B. die mosaischen Gesetze den römischen und griechischen weit nachstehn (Hom. in. Lev. VII. 226). Der buchstäbliche Sinn würde Widersprüche ergeben (vergl. oben), er würde Immoralitäten, Abgeschmacktheiten, ja Unmöglichkeiten berichten. So giebt es z. B. keinen solchen Berg, von welchem herab Christus alle Reiche der Welt hätte sehen können (de princ. IV. 66 sq.). Von diesem Gesichtspunkte aus konnte ihm die Historicität mancher Erzählung zweifelhaft sein, von mancher leugnete er geradezu die geschichtliche Wirklichkeit; ja man hat ihm sogar, freilich mit Unrecht, die Leugnung der Wirklichkeit der ganzen heiligen Geschichte vorgeworfen (Vergl. Redepenning: Origenes I. S. 293 f.). Aber selbst auch da, wo etwas wirklich Historisches berichtet wird, ist das buchstäbliche Verständniß zwar unerläßlich und für die Einfältigen nützlich (de princ. IV. 65); aber auch nur diese begnügen sich damit (Tom. in Mt. XII. 550 u. a.).

Tiefer als der buchstäbliche Sinn erfaßt das Geheimniß der Schrift der Psychiker durch die Gewinnung des moralischen Sinnes. Derselbe ist überall in der Schrift zu finden. Ihn erkennen nur die Ge-

förderten. Er besteht freilich nicht in einer bloßen moralischen Nutzanwendung, sondern darin, daß man in den Erzählungen Bilder und Exemplificationen ethisch-mystischer Vorgänge erkennt, welche den Prozeß der sittlichen Regeneration des Menschen veranschaulichen.

Am tiefsten dringt in das Verständniß der heiligen Dinge derjenige ein, welcher den pneumatischen oder den mystischen Sinn erfaßt, d. h. die Beziehung derselben auf das Reich Gottes, wie es theils ein diesseitiges, theils ein jenseitiges ist. Den Juden und den meisten Gläubigen ist dieser mystische Sinn verschlossen. Nach ihm stellt diese irdische Welt auch mit ihren Heilsthaten Gottes nur ein Spiegelbild jener obern, himmlischen Welt dar, wie wir oben sahen. Das Bild ist freilich nur ein Bild, aber doch ein getreues, denn die Reiche hienieden mit ihren Fürsten und Städten finden ihre Gegenbilder im Himmel (Hom. in Lev. II. 193. de princ. IV. 73). Bis zu der Erkenntniß des mystischen Sinnes gelangen nur wenige, aus sich selbst vermag man nicht dahin zu kommen, sie ist eine Gabe des heiligen Geistes (Hom. in Ez. II. 362). Sichere Garantie, daß man den mystischen Sinn getroffen, scheint es nicht zu geben; denn die Schrift selbst deutet die Schwierigkeit ihrer Erklärung und die Dunkelheit ihres Sinnes an. Origenes vergleicht sie einem Hause, in welchem zahlreiche Zimmer sind, zu jedem ein bestimmter Schlüssel passend. Allein diese Schlüssel sind bunt durch einander gehängt, es ist schwierig den rechten Schlüssel ausfindig zu machen (Sel. in Ps. 525. 527). Das Bild ist nicht unglücklich gewählt. Es zeigt, wie „Probiren vor Studiren geht;" es hinkt in dem einen Punkte, der die allegorische Deutung als das höchste Prinzip der Schriftdeutung hinfällig macht: wo ist die Garantie gegeben, daß das Zimmer wirklich geöffnet, daß der richtige mystische Sinn erschlossen ist?

Es übrigt noch, das Verfahren des Origenes, dessen Theorie der Exegese wir beschrieben haben, an einigen concreten Beispielen anschaulich zu machen. Dabei wird kaum nöthig sein, darauf hinzuweisen, daß es sich im Folgenden nicht um eine Darstellung aller Ideen und Einfälle handelt, welche Origenes bei der Auslegung biblischer Geschichten entwickelt hat. Die Menge des vorhandenen Materials würde das unmöglich machen. Die Auswahl einiger weniger Beispiele, die uns aufgestoßen sind, wird genügen.

Im Allgemeinen bringt es Origenes nicht über die Betrachtung des Einzelnen hinaus. Daher ist sein Verfahren da, wo es sich um

die Auslegung eines einzelnen in sich abgeschlossenen Gedanken handelt, durchsichtig und klar. So z. B., wenn er die Worte Mt. 13, 36: „Er ließ das Volk von sich und kam heim, und seine Jünger traten zu ihm und fragten ihn," zu dem ethischen Gedanken verwendet, auch wir sollen, wenn wir Jesu Worte recht verstehen wollen, zu ihm ins Haus treten und ihn dort erforschen (Tom. in Mt. X. 1). Auch bei der Auslegung der Gleichnisse verfolgt er im Großen und Ganzen ein einheitliches Prinzip. Er hat eine richtige Erkenntniß von dem Verhältnisse zwischen Bild und Sache, wie es im Gleichnisse hervortritt. Er betont ausdrücklich, daß man nicht jeden Zug des Gleichnisses deuten dürfe, weil sich eben Bild und Sache nicht vollständig decken (Tom. in Mt. X. 11). Indessen bleibt er diesem Grundsatze nicht ganz treu, sondern trägt durch Deutung einzelner Züge manches Willkürliche in seine Auslegung hinein. Beispielsweise sei hier kurz seine Deutung des Gleichnisses vom Netze (Mt. 13, 47 ff.) angeführt, welche er an der angeführten Stelle giebt. Das aus Maschen bestehende Netz ist die aus Büchern zusammengesetzte Schrift, die durch ihre Sprüche aus dem Gesetze und Evangelium die Menschen fängt. Das Meer ist das menschliche Leben. Bedient wird das Netz von Christo und seinen Engeln. Wenn es gefüllt ist, d. h. wenn die Fülle der Völker eingegangen, wird dasselbe ans Ufer gezogen und die Scheidung der Guten und Faulen vorgenommen. Jene gehn in das ewige Leben, diese in den Feuerofen der Verdammniß. — Was hier kurz zusammengefaßt ist, wird von Origenes mit Anwendung eines großen Scharfsinnes auf mehreren Seiten auseinandergesetzt. So sehr man mit ihm um das Einzelne rechten kann, man wird doch zugeben dürfen, daß hier Origenes einen einheitlichen Gedankengang, nämlich die mystische Auslegung, erstrebt, wozu er freilich durch die Natur dieses Gleichnisses gezwungen zu sein scheint. Allein nicht immer ist für ihn die Natur der Sache der Fingerzeig für die Erklärung, nicht immer hat er sein Augenmerk auf die Einheit der Erklärung gerichtet, sondern in dieser Beziehung läßt er sich von seinen Einfällen und Liebhabereien mehr, als von der Einheit des Zieles regieren.

Um das Gesagte zu erhärten, geben wir hier die Analyse der Auslegung, welche Origenes von der Enthauptung Johannis des Täufers (Mt. 14, 1—12) giebt (Tom. in Mt. X. 20—23). Um die Worte des Herodes: „Dieser ist Johannes der Täufer; er ist von den Todten auferstanden," auszulegen, erinnert Origenes an die ab-

weichenden Meinungen der Sadducäer, die nicht an die Auferstehung glauben, und der Pharisäer, die an dieselbe glauben. Es sei nun die Frage, ob die Meinung des Herodes die sei, der kurz vorher von ihm enthauptete Johannes sei selbst erstanden und habe nur den Namen Jesus angenommen. Unmöglich könne das seine Meinung sein, da die beiderseitigen Eltern, Joseph und Maria, Zacharias und Elisabeth, bekannt gewesen seien und demnach auch Herodes die Nichtidenticität Jesu und Johannis gewußt haben müsse. Auch die Annahme, Herodes habe sich die Sache nach der Vorstellung der Metasomatose gedacht, ist hinfällig, da Jesus ja nur 6 Monate später geboren sei als Johannes. Vielmehr war die Meinung des Herodes die, daß die geistigen Kräfte des Johannes auf Jesum übergegangen. Dann liegt der Fall ähnlich wie bei dem Worte Jesu, der Johannes den Elias genannt hat. — Die Erwähnung des Ausspruches des Herodes, fährt Origenes fort, ist für Matthäus Veranlassung, nun die Hinrichtung des Johannes zu erzählen. Wenn erzählt wird, daß Herodes denselben ins Gefängniß geworfen u. s. w., während doch Jesus von Pilatus zum Tode verurtheilt werden mußte, so erklärt sich das nach der Meinung des Origenes so: wie das Gesetz und die Propheten bis auf die Zeit des Johannes galten, so befand sich auch bis dahin die königliche Exekutive bei den Juden. Hernach ging sie verloren. Auf diese Weise erklärt sich auch die schwere Stelle Gen. 49, 10. Wenn Herodes den Johannes gebunden, so zeigt er damit die Gebundenheit des prophetischen Wortes in Israel an: er band ihn wegen seines freimüthigen Wortes. Uebrigens hat Herodes nicht nach dem Tode seines Bruders, sondern zu den Lebzeiten desselben die Herodias zum Weibe genommen. Dieses Weib nun, eine schändliche und ehebrecherische Lehre, trägt durch ihre gleichgeartete Tochter die Schuld, daß kein prophetisches Haupt mehr im Volke ist. Denn alle „Windungen" der Juden betreffs der Auslegung des Gesetzes gleichen den rhythmischen Tanzbewegungen der Tochter der Herodias, die das Gegentheil des heiligen Reigentanzes waren. — Merkwürdig ist auch, daß die That des Herodes auf seinem Geburtstage geschah. Vom Gerechten wird nie die Feier dieses Tages in der Schrift erzählt, wohl aber von Pharao, der jedoch nur den Oberbäcker aufknüpfen ließ, während Herodes den Größten, der von Weibern geboren, umbrachte. Doch Dank sei Gott, daß der prophetische Geist durch Jesum auf alle Völker ausgegossen, daß wir das prophetische Haupt Jesum Christum haben. Nachdem dann Origenes noch

über den Eid des Herodes sich verbreitet, findet er darin, daß Herodes den Johannes heimlich tödten ließ, einen Hinweis darauf, daß die Juden heimlich durch ihren Unglauben die Weissagungen leugnen. Würden sie Mose glauben, so müßten sie auch Jesu glauben. Wir glauben an ihn, von dem das Wort erfüllt ist: „Sein Bein soll nicht zerbrochen werden."

In dem Mitgetheilten haben wir ein charakteristisches Beispiel von dem Verfahren des Origenes. Man sollte meinen, eine Geschichte wie die vom Tode des Herodes böte außer dem historischen etwa nur noch ein moralisches Interesse; in ihr sei aber zu einer mystischen Verwendung keine Gelegenheit. Origenes weiß ihr mehr als eine solche Gelegenheit abzugewinnen. Zunächst freilich befleißigt er sich, die historischen Momente darzulegen, er verfährt dabei anfänglich sehr gründlich und umständlich. Dann aber verläßt ihn der Sinn für ruhige Untersuchungen; er erkennt in der Handlung des Herodes ein Symbol des Verhaltens des jüdischen Volkes gegenüber der Prophetie. Bis in die Gegenwart hinein benehmen sich die Juden gegen Christus, wie Herodes sich gegen den Täufer benommen. Die That des Herodes findet ihr Abbild in dem Thun des Pharao; der Tanz der Königstochter ist dem exegetischen Verfahren der Juden ähnlich u. s. w. Wo ist ein Faden, der durch das Gewirr dieser gelegentlichen Bemerkungen eine Einheit nachweisend führen könnte? Wir suchen ihn vergeblich.

Noch instructiver, um das Verfahren des Origenes kennen zu lernen, wird eine Betrachtung des Gedankenganges der 8. Homilie über die Genesis sein, in welcher die Geschichte der Opferung des Isaak ausgelegt wird. Im Eingange fordert Origenes zu einer genauen Betrachtung des Einzelnen im Texte auf, da man nur so die geheimnißvollen Schätze, die darin liegen, gewinnen könne. Gott spricht „Abraham" und nicht „Abram", um jenen ausdrücklich an die Verheißung zu erinnern: „Ich habe dich zum Vater vieler Völker gemacht." Diese Verheißung ist ihrem Anfange nach in Isaak erfüllt; den soll er nun opfern. Wie stehst du dazu, o Abraham? Welche Gedanken bewegen dein Herz? Denkst du nicht, die Hoffnung auf jegliche Verheißung ist dahin, wenn ich Isaak opfern muß? Oder denkst du, der kann nicht lügen, der mir solches verheißen? So schildert Origenes in lebhaft ausmalender Weise die Stimmung des Abraham, auf die er auch nachher noch wiederholt zurückkommt. Er findet dann aber die Gedanken des Abraham in den Worten des Hebräerbriefes (11, 19)

mitgetheilt: „Er dachte, Gott kann auch wohl von den Todten erwecken." Was er von Isaak hofft, ist in Christo erfüllt; die das nicht glauben, sind nimmer Abrahams Söhne. — Gott macht nun aber die Versuchung nicht leicht. Den Abraham opfern soll, nennt er seinen Sohn, den werthesten, den er lieb hat, den Isaak, also mit vierfacher Bezeichnung; doch geschieht dies zugleich, um ihn an seine Verheißung zu erinnern. Er gebietet dann dem Abraham in ein fernes Land zu gehn, damit auf dem Wege sein Herz im Streite zwischen Liebe und Gehorsam gefoltert werde. Er muß auf einen Berg steigen, damit er das Irdische weit hinter sich lasse. — Abraham steht frühe auf; vielleicht soll dadurch angedeutet werden, daß es in seinem Herzen begann zu dämmern. Er erwägt nicht lange, theilt auch niemandem sein Vorhaben mit, sondern geht seinen Weg. Der dritte Tag, an dem er den Berg sieht, ist nicht ein zufälliger Zug der Geschichte. Manche andre biblischen Ereignisse sind am dritten Tage geschehn; doch unterläßt es Origenes, diese Bemerkung weiter zu verwerthen. — Wenn Abraham die Knechte mit den Worten zurückläßt: „Ich und der Knabe werden wiederkommen;" so erklärt sich das aus dem Glauben des Abraham: „Gott kann ihn auch wohl von den Todten erwecken." — Vater und Sohn gehen neben einander. Isaak trägt das Holz; er ist ein Typus auf Christum, der sein Kreuz trug. — Wie mußte die Frage des Sohnes: „Wo ist das Schaaf zum Brandopfer?" Abrahams Herz durchzucken! Er sprach: „Gott wird sich ein Schaaf ersehen;" er sah im Geiste den, der sich zum Tode erniedrigte. — Sie kommen zur Opferstätte. Sie werden nicht wie Mose aufgefordert, die Schuhe auszuziehn, weil sie nicht wie jener aus Aegypten kommen. Abraham rüstet sich, den Sohn zu schlachten. Ihr Väter, die ihr das hört, vermögt ihr auch euren Sohn dahinzugeben? Ihr braucht nicht selber Hand an ihn zu legen. Aber könnt ihr ihn hingeben, wenn er gefordert wird, mit fröhlichem Herzen? Abraham zog der Liebe zu seinem Fleische die Liebe zu Gott vor. — Als Abraham seine Hand ausreckt, seinen Sohn zu schlachten, hindert es Gott. Es kann auffallen, daß es heißt: „Nun weiß ich, daß du Gott fürchtest." Wußte Gott dies bisher nicht? Es ist zu beachten, daß der Engel des Herrn diese Worte sagt, der erkennt es erst in jenem Augenblicke; so wird der Engel auch unsern etwaigen Vorsatz zum Martyrium erst in dem Augenblicke des Bekenntnisses erkennen und uns dann durch solchen Zuspruch stärken. — Die Worte: „Du hast nicht verschont deines

eignen Sohnes" erinnern an Röm. 8, 32. Aber welcher Unterschied ist zwischen der Gabe Gottes und unsern Gaben, die wir zu geben vermögen! Wer aber wird den Ruf des Engels hören, den hier Abraham hörte! — Abraham sah einen Widder und opferte ihn. Auch der Widder ist ein Typus auf Christum, so zwar, daß durch denselben auf seine menschliche Natur hingewiesen wird; denn Christus litt im Fleische. — Die letzte Bemerkung: „Abraham nannte den Ort: „der Herr sieht!" zeigt, daß die ganze Geschichte als eine Vision zu fassen ist; deshalb ist auch der Inhalt der Geschichte geistig zu fassen. Wie Sarah da gebar, als es ihr nicht mehr ging nach der Weiber Weise, so mußt du alles Weibische ablegen und männlich und stark sein um als deinen Sohn die christliche Freudigkeit mitten im Leiden zu zeugen. Dann wird Gott dich belohnen wie den treuen Knecht im Gleichnisse, der mit seinen Pfunden gewuchert, und wie Hiob, der zwiefältig wiedererhielt, was er dahingegeben hatte.

Eine große Fülle der Bemerkungen, aber eine merkwürdige Inconsequnz in der Auswahl derselben! Wenn die ganze Gesichte einen visionären Charakter hat und also geistig zu verstehen ist, wozu dann die Beachtung der einzelnen historischen Züge als historischer Züge, wozu die lebendige Schilderung des Gemüthszustandes des Abraham, die einem lebendigen Ausmalen gleichkommt; wozu der Nachdruck, der auf den Glauben desselben, der auf die Schwere der Versuchung gelegt wird? Und wiederum, wenn das Ganze in symbolisch-ethischer Weise verwerthet werden soll, warum tritt die Verwerthung so unvermittelt auf bei der Erklärung des Einzelnen, warum wird auf sie hin nicht alles angelegt und vorbereitet? warum werden wiederum auch mystische Züge in die Erklärung eingeflochten? — Wir dürfen nicht vergessen, Origenes gehört der Denkweise des Alterthums an, diesem ist es aber seltener eigen, einen bestimmten Gedanken mit Ausschluß alles Fremdartigen durchzuführen. Bei Origenes steigert sich das Interesse an dem Einzelnen in dem Maße, daß er sich den Ueberblick über das Ganze selten vermittelt. Sein Bedürfniß, in dem Einzelnen die mannigfachsten Beziehungen zu dem in Christo geoffenbarten Mysterium zu finden, leitet ihn immer wieder von dem Wege ab, den ihm sein Zielgedanke vorzeichnen müßte. Endlich darf nicht vergessen werden, daß die mitgetheilten Gedanken einer Homilie entnommen sind, also einem wesentlich auf praktisch-ethische Erbauung abzielenden Schriftstücke.

Indessen damit wir dem Origenes nicht Unrecht thun, können wir es uns nicht versagen, noch auf seine zweite Homilie zur Genesis zu verweisen, weil diese in einer planmäßigeren Weise die dreifache Auslegungsweise, die historische, die mystische und moralische, klar und deutlich veranschaulicht. Ausdrücklich kündigt Origenes an, daß er erst den buchstäblichen Sinn, dann den allegorischen Sinn von dem erörtern will, was über die Arche Noas erzählt wird. Er spricht sich zunächst über die Form und innere Einrichtung derselben aus. Nach den LXX. soll der untere Raum zwei, der obere Raum drei Reihen von Zellen haben, damit die Thiere nicht aneinander gerathen können. Gebaut ist sie aus vierkantigem Holze (LXX.). Ganz unten war Platz für den Unrath, im obern Raume für das Futter. Am höchsten war die Wohnung der Menschen, der geistigen Wesen. Die ganze Einrichtung war für die Gefahren der Fluthen vortrefflich. Der Einwurf des Apelles, der Raum sei zu klein für die Menge der Thiere und das nöthige Futter, wird durch den Hinweis auf die geometrische Ausdrucksweise des Mose erledigt, welcher von Aegypten her Geometrie und die Anwendung des „verjüngten Maßstabes" kannte. Danach sind die räumlichen Verhältnisse groß genug.

Die mystische Deutung anlangend, ist die Fluth ein Bild des Endes der Welt. Unser Noa ist Christus. Die Arche ist die Kirche, welche sich Christus baut. Die verschiedenen Kammern zeigen an, daß die Christen eine verschiedene Ordnung in der Kirche einnehmen. Die wenigen, die mit Noa gerettet sind, sind die wenigen geförderten Lehrer der Kirche, die besonderer Ehren werth sind. Unter den übrigen Christen finden sich ähnliche Abstufungen wie unter den Thieren (Zwischenbemerkung: Noa hat nämlich nicht die Ruhe gebracht, die sein Vater bei seiner Geburt erwartete, diese hat erst Jesus gebracht.) Das vierkantige Holz sind die Lehrer der Kirche und Glaubenshelden, die nach innen zu trösten, nach außen die Fluthen der Häretiker abwehren. Wenn es heißt: Bestreiche die Arche inwendig und auswendig mit Pech, so soll das zeigen, daß der Christ heiligen Körpers und reinen (!) Herzens sein soll. Die Erwähnung der Länge, Breite und Höhe der Arche weist hin auf die Breite und Länge, Tiefe und Höhe des Geheimnisses vom Kreuze Christi. Die 300 Ellen auf die Fülle der Creatur (100), die durch die Dreieinigkeit besteht (3). Die 50 Ellen der Breite auf das Halljahr, in welchem ein Nachlaß der Schuld erfolgte, Christus erläßt den Seinen in der Kirche die Schuld. Die

30 Ellen der Höhe erklären sich wie die 300 Ellen der Länge. Die genannten Zahlen kommen auch sonst in der Schrift vor und sind deshalb doppelt bedeutungsvoll. Joseph ist 30 Jahre alt, als er aus dem Gefängniß kommt u. s. w.

Nach der mystischen Auslegung versucht dann Origenes noch die moralische. Er glaubt in dem Ausdrucke der LXX. τριώροφα = tricamerata die Berechtigung dazu zu finden. Wer sich bekehrt von den fließenden irdischen Dingen, baut eine Arche in seinem Herzen in die Länge (Glauben), Breite (Liebe) und Höhe (Hoffnung). Er baut die Arche nicht aus profaner Lehre, sondern aus den Lehren der Propheten und Apostel. Ein solcher wendet zu diesem Ende die zwiefache Auslegung an, um sicher zu sein, das Geheimniß Christi zu ergründen; er schmückt sich inwendig und auswendig mit (heiligem) Wissen und Werken. In die Arche kommen die reinen Thiere: Gedächtniß, Unterweisung, Erkenntniß 2c.: darin sind auch die unreinen: die Lust und der Eifer, die zwar unrein, aber nöthig sind für die Erhaltung des Geschlechtes und den sittlichen und wissenschaftlichen Fortschritt. —

Nachdem die Berechtigung, ja die Nothwendigkeit der Erforschung eines höhern Schriftsinnes als des buchstäblichen von Origenes wissenschaftlich nachgewiesen und in ausgedehnter Weise die allegorische Auslegung in Anwendung gebracht war, wurde sie von da an unbestrittener Besitz der Kirche. Alle bedeutenden Lehrer der alten Kirche machten unbedenklichen Gebrauch davon. Später machte man jedoch noch den Unterschied, daß man Allegorie die Beziehung des Textes auf das diesseitige Reich Gottes nannte, Anagogie dagegen die Beziehung auf das jenseitige Reich Gottes. Das war natürlich keine prinzipielle Neuerung, es war nur eine weitere Ausgestaltung des von Origenes verlangten Verfahrens. Es wird nach dem Mitgetheilten nicht nöthig sein, noch eine weitere geschichtliche Darstellung der Anwendung der Allegorie zu geben; es wird genügen an dem Beispiele des Augustinus nachzuweisen, wie selbst auf einen Mann, der die trefflichsten und gesundesten Ansichten über die Auslegung der Schrift in seinem Werke: De doctrina christiana entwickelt hat, die kirchliche Gewohnheit einen solchen Einfluß ausübte, daß er ohne Bedenken die allegorische Deutung bei jeder Gelegenheit anwandte, ja sie da für nothwendig erklärte, wo ein Gebot etwas Unsittliches erfordern würde. Aus der reichen Verwendung der Allegorie bei Augustin wollen wir nur auf die Deutung der Schöpfungsgeschichte hinweisen, welche derselbe im letzten Buche

seiner Confessionen giebt. Nachdem Augustin sich über die Möglichkeit des Längern verbreitet, daß der Sinn einer Schriftstelle ein mehrfacher sein könne, ja daß auch ein anderer als der vom Schriftsteller intendirte Sinn richtig in einer Stelle gefunden werden könne, wenn er nur an sich wahr sei (XII. 18. 20. 30. 31 u. a.); giebt er, wie gesagt, im letzten Buche einige Grundzüge zu einer allegorischen Deutung der Schöpfung. Nicht nur, daß er in den Anfangssätzen des Schöpfungsberichtes einen Hinweis auf die Trinität findet (K. 5 ff.), er findet in der Geschichte der Schöpfung ein Bild der Gründung der Kirche. Das Wort: „Es werde Licht!" entspricht dem Worte: „Thut Buße!" (K. 12 ff.). Das Himmelsgewölbe, welches Gott über die Erde ausspannte, ist das Firmament der göttlichen Autorität der heiligen Schrift, zu dem die Wasser unter dem Himmel, d. i. die Menschen, aufschauen, während die Wasser über dem Himmel, die Engel, desselben nicht benöthigt sind, weil sie Gott selbst von Angesicht zu Angesicht sehen (K. 15 ff.). — Der Gott, der das Meer von dem trocknen Lande geschieden, hat auch dem Wogen der bösen Neigungen ein Ziel und eine Schranke gesetzt, er tränkt die Durstigen mit geheimer süßer Quelle (K. 17). Die Lichter, welche Gott am vierten Tage schuf, gleichen den christlichen Tugenden, durch welche die Gläubigen in die Nacht der Finsterniß leuchten. Die Sonne ist das Licht der Weisheit, der Mond das Licht der Erkenntniß; der Glaube, die Gabe gesund zu machen u. s. w. (vergl. 1 Kor. 12, 8—10) sind die Sterne (K. 18). In ähnlicher Weise werden dann noch andre Momente aus der Schöpfungsgeschichte allegorisch gedeutet. Daß Augustin damit mehr als ein Spiel der Phantasie glaubt angestellt zu haben, geht daraus hervor, daß er am Schluß noch einmal eine allegorische Deutung der ganzen Schöpfungsgeschichte im Zusammenhange vornimmt (K. 34). — Weitere Beispiele findet man in Clausen: Aurel. Augustinus, Sacrae Scripturae interpres, und in Diestel: Gesch. des A. T. S. 83 ff.).

Es wird angezeigt erscheinen, zum Schluß unserer Betrachtung über die Anwendung der Allegorie in der kirchlichen Verwerthung der biblischen Geschichte unsre eigne Anschauung über den Werth derselben auszusprechen. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die allegorische Anwendung der biblischen Geschichte an sich nichts Unstatthaftes ist. Für dieselbe spricht der ausgedehnte Gebrauch, welcher von derselben zu allen Zeiten in der kirchlichen Praxis gemacht ist, für dieselbe sprechen die directen Zeugnisse der Schrift, welcher die allegorische Benutzung

der biblischen Geschichte nicht fremd ist. Eine „biblische Geschichte“, die also nicht in die Denkweise allegorischer Deutung und Benutzung der heiligen Erzählungen einführte, würde nur mangelhaft das Kind in das Verständniß der kirchlichen Anschauung einführen, ja würde dem Tenor der heiligen Schrift und ihrer Darstellung der heiligen Geschichte nicht entsprechend sein. Allein vor zwei Irrthümern soll man sich dabei wohl hüten. Man soll nicht glauben, jede biblische Geschichte allegorisch, oder typisch auslegen zu müssen. Nur solche, welche ungezwungen eine typische Verwendung zulassen, in denen also, wie wir im ersten Abschnitt sahen, gleichsam ein stets wiederkehrendes Gesetz der göttlichen Heilsökonomie sich zeigt, und solche, von denen die Schrift selbst eine allegorische Anwendung macht, dürfen in der bezeichneten Weise ausgebeutet werden. Auch dann wird man sich auf den Nachweis der Hauptbeziehungen, in welchen sich eine Parallele ziehen läßt zwischen Bild und Gegenbild, beschränken müssen, damit das Allegorisiren nicht in Spielerei ausarte. Sodann wird man sich aber zweitens vor der Meinung zu hüten haben, als sei erst mit der allegorischen Deutung einer biblischen Geschichte der ganze und volle Sinn derselben erschlossen. Im Gegentheil, der ganze und volle Sinn einer biblischen Geschichte ist dann erschlossen, wenn das historische Verständniß derselben im weitesten Sinne des Wortes zur Anschauung gebracht ist. Was darüber geschieht, ist als eine unterhaltende, Geist und Gemüth beschäftigende Zugabe zu betrachten, als nichts weiter. Daß davon die Parabeln und parabolisch-mythischen Erzählungen eine Ausnahme erleiden, ist selbstverständlich; in ihnen wirkt die Idee vor, und erst wenn diese klar gelegt ist, kann die Aufgabe der Erklärung der betreffenden Geschichte als gelöst betrachtet werden. —

Indessen nicht alle Lehrer der alten Kirche sahen in der allegorischen Deutung die Blüthe der Auslegung der heiligen Schrift und biblischen Geschichte. Ja, es bildete sich gegen Ende des dritten Jahrhunderts eine eigne theologische Schule, welche es sich angelegen sein ließ, den wörtlichen und ursprünglichen Sinn der Schrift zu ermitteln und diesen in unmittelbar praktischer Weise zu verwerthen. Das war die sogenannte antiochenische Schule*). Ihre Arbeiten und Ansichten waren im Ganzen nicht nach dem Geschmacke der alten Kirche und blieben daher im Großen unbeachtet. Es läßt sich nicht leugnen, daß

*) Vergl. zum Folgenden Kihn: die Bedeutung der antiochen. Schule und Diestel a. a. O. S. 126 ff.

die nüchterne Auslegungsweise dieser Schule nicht frei von Einseitigkeit sich hielt; sie beachtete zu wenig das Historische zur Ermittelung des Sinnes, sie begnügte sich, den unmittelbaren Wortsinn erfaßt zu haben.

Einer der hervorragendsten Vertreter dieser Schule ist Theodorus von Mopsuestia († 429). Er sieht das Alte Testament als eine Vorbereitung und als eine Vorbildung des Neuen Testaments an. Eigenthümlich ist ihm nun die Vorstellung vom Typus, durch welchen die innere Einheit der beiden Testamente vermittelt wird; doch faßt er den Begriff des Typus mehr als einen symbolischen, denn als einen wirklichen. Viele Stellen des Alten Testaments, die meist in der Kirche messianisch gedeutet wurden, bezieht er auf andre Verhältnisse. So deutet er z. B. Micha 5, 2 auf Serubabel, auf den er auch viele der messianischen Psalmen bezieht. Uebrigens faßt er den Serubabel wieder als Typus auf Christum.

Um ein Beispiel seines Verfahrens zu geben, theilen wir ein Fragment seiner Auslegung des Matthäus *) mit. „Der Hauptmann bat den Herrn, daß er den Knaben heilte. Der Herr spricht zu ihm: Ich will kommen und ihn gesund machen. Er versprach deshalb sogleich selbst zu kommen, damit die Tugend des Hauptmanns an den Tag käme. Denn er spricht: Ich bin nicht werth, daß du unter mein Dach gehst. Darum sprich nur ein Wort, und es genügt, ihn zu heilen. So zeigt er also erstlich große Ehrerbietung, sodann auch sehr großen Glauben, indem er spricht: denn auch ich bin ein Mensch unter meinen Obern, der unter sich Soldaten hat; sage ich zu diesem: gehe! so geht er 2c. Das war nämlich ein Zeichen von Klugheit, solches von Christo zu glauben gemäß seiner eignen Anschauung. Auch ich bin ein Mensch; doch bin ich der Herr derer, über welche ich Gewalt bekommen; was mir gefällt, das geschieht von den mir Untergebenen. Deshalb ist kein Hinderniß, daß das Leiden aufhört, wenn du diese Macht von Gott nimmst und nur mit einem Worte gebietest. Denn nicht war der Hauptmann ihn angegangen als den Sohn Gottes und den, der vor aller Creatur bestand und der Schöpfer aller Dinge ist. Denn das konnten damals vor seinem Leiden noch nicht einmal die Jünger wissen, wie wir unten genauer zeigen werden mit des Herrn Hülfe; er war zu ihm gekommen wie zu einem Menschen, der wegen seiner Tugend

*) Fritzsche: Theodori Mopsvesteni in Novum Testamentum comment. pag. 3 u. 4 zu Mt. 8, 5 ff.

größere Macht von Gott erhalten hat, als die des Menschen ist. Daher sagte er zu ihm: denn auch ich bin ein Mensch."

Gewiß, die Auslegung macht einen nüchternen Eindruck und sie wird uns auch nicht nach allen Seiten hin befriedigen; und doch berührt sie uns angenehm, weil sie bei der Sache selbst bleibt und nicht mit den Flügeln der Allegorie uns von dem schlichten Sinne der biblischen Erzählung wegzutragen sucht.

Es würde eine einzigartige Erscheinung sein, wenn bei der Menge des historischen Materials, welches in der heiligen Geschichte liegt, nicht schon im Alterthume der Versuch gemacht wäre, den historischen Stoff der biblischen Geschichte zu einem Ganzen zusammenzustellen. In der That haben wir denn auch eine Reihe hierher gehörender Werke aus der alten Kirche. Keins dieser Werke stellt jedoch die biblische Geschichte so dar, daß sie ein in sich abgeschlossenes Ganze bildet, sondern die biblische Geschichte wird immer als Theil einer größern Periode betrachtet, sei es der Kirchen- sei es der Weltgeschichte. Es gehören hierher besonders die Chronik des Sulpicius Severus, der historische Theil der großen Apologie des Augustinus: „Ueber den Staat Gottes", die kirchengeschichtlichen Werke des Eusebius und die weltgeschichtlichen Arbeiten des Beda Venerabilis, falls wir diesen noch als einen Schriftsteller der alten Kirche betrachten. Die genannten Werke fußen jedoch in mancher Beziehung auf dem ersten größern Versuche, die Geschichte des jüdischen Volkes im Zusammenhange darzustellen, wie er uns in den „Jüdischen Alterthümern" des Flavius Josephus vorliegt. Dies Werk werden wir daher zunächst zu charakterisiren haben, ehe wir an die genannten Arbeiten des christlichen Alterthums gehn.

Flavius Josephus, welcher bekanntlich der großen Katastrophe des jüdischen Krieges unter Vespasian und Titus beiwohnte und den Untergang des jüdischen Staates in der Geschichte jenes großen Krieges beschrieben hatte, sah sich durch die traurigen Verhältnisse seines Volkes veranlaßt, eine Geschichte desselben vom ersten Beginn bis zum Ausbruche des letzten Krieges zu schreiben, sodaß also sein früheres Buch als eine Fortsetzung dieses späten Werkes angesehn werden konnte. Die „Jüdischen Alterthümer," so nannte er das Buch, waren für hellenische Leser berechnet und verfolgten nichts Geringeres als eine Apologie des jüdischen Volkes, seiner staatlichen Einrichtungen und seiner sittlichen Anschauungen (Vergl. das Vorwort des Josephus). Daraus erklären sich manche Eigenthümlichkeiten dieses Buches.

Die „Jüdischen Alterthümer“ sind, um es mit einem Worte zu bezeichnen, eine weltliche Geschichte des Volkes Israel. Darin liegt ihr Verdienst vom welthistorischen Standpunkte aus, vom Standpunkte unserer Disciplin dagegen müssen wir darin ihre Schwäche erkennen. Gleichmäßig und ohne Unterscheidung des Werthes werden die kanonischen und akanonischen Bücher des Alten Testaments als Quellen gebraucht, wo diese ausgehn, wird aus anderen Quellen oder aus der eignen Anschauung erzählt. Wem die Quellen nicht bekannt wären, sollte kaum einen Unterschied merken in der Erzählung des Josephus; in der Form der Darstellung tritt der Unterschied der Quellen nicht hervor.

Was die Anlage des Buches betrifft, so ist dieselbe einzig durch den Faden der Geschichte, durch den Verlauf der Thatsachen bedingt. Eine leitende historische Idee tritt uns beim Lesen nirgends entgegen; da Josephus nach der Zerstörung der heiligen Stadt und des Tempels schrieb, mußte es ihm auch schwer werden, darauf hin seine Geschichte anzulegen; er wollte ja eine Apologie schreiben; die Thatsache des Endes enthielt wenig Apologetisches; die Thatsachen der frühern Ereignisse konnten wenigstens eine mildere Beurtheilung der traurigen Gegenwart verursachen. Das Auffallendste von allem ist, daß die specifische Eigenthümlichkeit der heiligen Geschichte, die allmähliche Entfaltung und Offenbarung der göttlichen Heilsidee ganz unberücksichtigt gelassen ist. Das geht so weit, daß selbst der Name Gottes, der doch so charakteristisch für den Glauben Israels ist, nicht einmal erwähnt wird (vergl. besonders II, 12 fin.). Ebenso stellt sich die Darstellung des Josephus darin als eine selbstständige dar, daß er sich dem biblischen Texte gegenüber sehr frei bewegt. Ohne sich an den Ausdruck oder den Ton der biblischen Darstellung zu binden verfährt er verkürzend oder erweiternd, je nachdem das Erzählte seinen Lesern Interesse erwecken kann. Der Gedanke, daß das göttliche Wort an sich eine große Macht und Gewalt in sich birgt, liegt ihm fern; ihm kommt es vielmehr darauf an, das Interesse der Hellenen durch hellenischen Humanismus, durch hellenische Urbanität und Rhetorik zu gewinnen. Deshalb läßt er aus, was für sie von keinem Interesse sein kann, oder was, wie der Mord des Mose (II, 11), der Götzendienst mit dem Kalbe, ein schlechtes Licht auf die Juden werfen würde (III, 5). Merkwürdig ist, daß er die markigen Lieder ausläßt, welche die heiligen Erzähler in die Geschichtsdarstellung verwoben haben (II, 16 cf. Exod. 15, 1 ff. — V, 5 cf. Jud. 5). Vielleicht fürchtete er, es möchten

diese Lieder dem an melodischen Rhythmus gewöhnten Ohre der Griechen zu barbarisch klingen. Leichter erklärt sich, warum Josephus obscöne Scenen zu erzählen unterläßt (z. B. Noa Trunkenheit I, 3. Statt der 100 Vorhäute 1. Sam. 18, 25 werden von David 600 Köpfe gefordert. VI, 10. cf. VII, 15, wo verschwiegen wird, was 1. Kge. 1, 1—4 steht u. a.). An andern Stellen hält ihn freilich die Scheu vor dem Häßlichen nicht zurück, viel Schlimmeres zu erzählen (XII. 4 u. a.). Aenderungen wie die Verkürzung des Gebetes des Abraham für Sodom (I, 11) oder die Nichtwiederholung des Traumes des Pharao (II, 5) erklären sich ebenfalls aus dem wohlgemeinten Interesse an den Lesern, welchen Verständniß für volksthümliche Darstellung fern liegt. Auch andre Aenderungen erklären sich aus der Rücksicht auf die Leser. So erzählt Josephus, Benjamin habe bei Tisch von Joseph zweimal mehr erhalten, als seine Brüder (II, 6); die Schrift berichtet, er habe fünfmal mehr bekommen; das schien ihm zu übertrieben. Während die Darstellung des Josephus im Ganzen den biblischen Bericht verkürzt, gefällt sie sich doch im Einzelnen oft in der Breite. So werden bisweilen Zusätze zu der biblischen Erzählung gemacht, welche im Sinne einer Erklärung aufzufassen sind, um den Bericht glaubwürdiger zu machen. Beim Durchgang durch das rothe Meer werden die Aegypter nicht nur durch die Wogen, sondern auch durch Platzregen, Donner und Blitze vernichtet (II, 16). Gott erlaubt dem Bileam in seinem Zorn mit den Gesandten zu gehn (IV, 6) derselbe erschrickt, als er die Eselin mit menschlicher Sprache reden hört (ibid.). Manoah schöpft bei dem Berichte seines Weibes über die Erscheinung des Engels förmlich Verdacht gegen die Unschuld seines Weibes (V, 8). Jonathan, der Sohn Sauls, bittet, als ihn der Vater um seines Eides willen dem Tode verfallen glaubt, nicht für sein Leben; ihm ist der Tod süß, da er den Sieg der Hebräer über die Philister erlebt hat (VI, 6). — An anderen Stellen malt er die Situation in gutgemeinter, aber recht trivialer Weise aus. So erzählt er, über das Verbleiben des Mose auf dem Berge seien verschiedene Meinungen unter dem Volke entstanden; einige glaubten, er sei von einem wilden Thiere zerrissen, andre, er sei zu Gott hinübergegangen; die Klügsten waren weniger über sein als um ihr eignes Loos besorgt. (III, 5) Bei der Berathung der Philister darüber, was sie mit der Bundeslade beginnen sollten, meinten einige, man solle sie den Hebräern zurückschicken, andre riethen davon ab, weil die Plagen nicht von der

Bundeslade, sondern von natürlichen Ursachen herrühen. Den besten Rath ertheilte eine dritte Parthei, die meinte, man müsse dieselbe mit Geschenken zurücksenden (VI, 1). Bei dem Worte des Rehabeam (1. Kge. 12, 14) standen alle starr und wie vom Donnerschlage getroffen, bis sich ihr Unwille in lautem Geschrei Luft machte (VIII, 8).

Statt vieler anderer Beispiele wählen wir noch den Bericht des Josephus über die Opferung des Isaak. (I, 13) Gott wollte die Frömmigkeit des Abraham auf die Probe stellen. Er zählt ihm alle seine Wohlthaten auf, den Sieg über die Feinde, die Geburt des Isaak, und fordert dann von ihm, diesen Sohn sollte er opfern, erst dann zeige er seine Frömmigkeit recht. Abraham hielt es für Unrecht, in einem Stücke Gott ungehorsam zu sein. Er verhehlte sein Vorhaben seinem Weibe, sagte es auch keinem seiner Knechte, um nicht von seinem Plane abgebracht zu werden. Auf dem Opfergange spricht er auf die Frage des Isaak nach dem Opferthiere, Gott würde es ihnen geben, da er den Menschen reichlich zu geben vermöchte, was ihnen fehle, und das ihnen entziehen könne, was sie besäßen. Nachdem Abraham den Altar errichtet und seinen Sohn darauf gelegt, hält er an diesen eine längere Rede: Mein Sohn, mit tausend Wünschen habe ich dich von Gott erbeten, darnach dich mit der größten Sorgfalt erzogen, da ich mir es als das schönste Glück dachte, dich als Erben zu hinterlassen. Da es nun Gottes Wille ist, daß Du geopfert werdest, so fasse dich u. s. w. Daß damit aller Reiz von der Erzählung der Genesis gestreift ist, braucht kaum erwähnt zu werden; daß Josephus die Situation, in der sich Abraham befand, nicht verstanden, wird niemand in Abrede stellen können, der die Macht des biblischen Textes aus eigner Erfahrung gespürt hat. —

Tritt uns in diesen und ähnlichen Zügen ein rationalisirendes Element aus der Darstellung des Josephus entgegen, so begegnet uns seine Neigung zu vernünftiger Erklärung an andern Stellen noch mehr. Die drei Männer, die zu Abraham kommen, stellen sich, als ob sie äßen (I, 11). Der Sohn der Wittwe zu Sarepta, den Elias erweckt, ist nur scheintodt (VIII, 13). Der Prophet unter dem Wachholderbusche erwacht, von einem Geräusche geweckt. (ibid.) Im Zusammenhange damit steht, daß Josephus zu wiederholten malen die Wahrheit des nach der Schrift Erzählten durch die Bemerkung in Zweifel läßt: Hierüber mag jeder urtheilen wie er will; ich theile nur mit, wie es in den heiligen Büchern aufgezeichnet ist (III, 5 u. ö.).

Auch an Versuchen, eine symbolische Deutung der gottesdienstlichen Einrichtungen zu geben, fehlt es nicht, obwohl im Allgemeinen das Symbolisiren ihm fern liegt. So erklärt er die Stiftshütte für ein Abbild der Welt. Das Allerheiligste ist ein Abbild des Himmels, der Wohnung Gottes. Das Heilige und der Vorhof ein Abbild des Landes und Meeres, die den Menschen zugänglich sind (III, 6). Die 12 Schaubrode bedeuten die zwölf Monate, der siebenarmige Leuchter die 7 Planeten. Die 4 Stoffe der Teppiche weisen auf die 4 Elemente hin (III, 7). —

Rücksichtlich der Composition ist hervorzuheben, daß Josephus es liebt, in der anführenden Redeweise zu berichten, wo die Schrift die direkte Redeweise gebraucht. (Vergl. z. B. die Worte Samuels an Saul (VI, 7), oder den Befehl Gottes an Samuel, David zu salben (VI, 8), den Unwillen des David, als Nathan das Gleichniß erzählt hat (VII, 7) u. a.). Noch häufiger dagegen läßt Josephus seine Helden ihre Gedanken in wohlgeordneten, rhetorisch angelegten Reden aussprechen. In freier Composition legt er ihnen Reden in den Mund, die gänzlich das Gepräge der biblischen Diction abgestreift haben, sodaß wir uns unwillkürlich in die Darstellungen des klassischen Alterthums versetzt glauben. Er thut es, um seine Helden seinen griechischen Lesern zugänglicher zu machen. Wir sahen oben schon, wie Abraham seinen Sohn Isaak vor der Opferung anredet. Ruben setzt seinen Brüdern in logischer Reihenfolge die Gründe auseinander, die sie von dem Morde des Joseph abhalten müssen (II, 3). Mose redet sein Volk, als er von den Aegyptern gedrängt vor dem rothen Meere steht, in der Weise eines väterlichen Berathers an: „Es wäre Unrecht von euch, wenn ihr solchen Menschen, die eure Angelegenheit bisher trefflich verwaltet, nicht glauben wolltet, daß sie auch künftig euer Wohl wahrnehmen könnten; die größte Thorheit aber wäre es, wenn ihr an der Hülfe Gottes verzweifeln wolltet ꝛc.“. (II, 15). So redet man wohl, wenn man in einer griechischen Rhetorenschule gebildet ist; Mose redet in der Stunde der Gefahr gewaltiger zum Volke. Am störendsten ist vielleicht der Bericht über die Wiedererkennungsscene der Söhne Jakobs. „Ich bin Joseph, lebt mein Vater noch!“ ruft Joseph nach der Schrift aus, als er sich nicht länger zu halten vermag; die wenigen Worte haben eine dramatische Wirkung, sie drücken das Jauchzen und Bangen des Bruders und Sohnes zugleich aus. Wie erzählt Josephus dagegen? „Eure zärtliche Liebe zu

eurem Bruder gefällt mir gar sehr und ich finde euch weit besser gesinnt als, ich erwarten konnte nach dem, was ihr an mir Böses gethan; denn alles, was mit euch jetzt geschehen ist, habe ich nur in der Absicht, gethan, um eure brüderliche Liebe auf die Probe zu stellen u. s. w." (II, 6).

Sollen wir noch auf andere Eigenthümlichkeiten in der Darstellung des Josephus aufmerksam machen, so wollen wir uns mit einigen wenigen Daten begnügen. Der apologetische Zweck seiner Geschichte wurde oben schon erwähnt. Dieser veranlaßt ihn auch, eine übersichtliche Zusammenstellung der gesetzlichen Bestimmungen zu geben, (IV, 8) und die religiöse Bedeutung derselben hervorzuheben (III, 7). Mit besonderer Vorliebe erwähnt er die Tapferkeit der Israeliten. Moses rettet Aegypten vor dem Untergange im Kriege mit den Aethiopen (II, 10). Die Israeliten zwingen die Philister vor dem Kampfe mit Goliath auf dem gegenüberliegenden Berge sich zu lagern (VI, 9). Saul ist ein Muster der Tapferkeit, daß er trotz der Weissagung für das Vaterland in den Tod geht (VI, 14). Antiochus Epiphanes stirbt nach seinem eignen Urtheile deshalb so früh, weil er die Juden mißhandelt (XII, 9). — Mit besonderer Vorliebe geht Josephus auf die Schilderung der jüdischen Staatsverfassung ein. (Vergl. VIII, 2. 6. Seewesen. 7. Wegebauten. XI. 4 u. a.). Mit Stolz erwähnt er, daß die Verfassung anfänglich eine aristokratische gewesen sei (VI, 3), daß sie nach dem Exil ein Gemisch aus Aristokratie und Oligarchie geworden (XI, 4). Gern machte er seine Leser glauben, daß die Juden gleich den Griechen für die Freiheit und das Vaterland gefochten. (VI, 2. III, 2. VI, 14). — Die religiöse Anwendung fehlt freilich nicht ganz, allein sie tritt zurück gegen eine bedenkliche Concession an die heidnische Vorstellung vom Fatum, welche er bei seinen Lesern voraussetzt. Ahab entgeht seinem Verhängnisse nicht (VIII, 15). Josias läßt sich „wahrscheinlich durch sein Verhängniß" in den Tod treiben (X, 5). „Die menschlichen Thaten werden nämlich durch eine gewisse Nothwendigkeit unumgänglich bestimmt." (XVI, 11. Vergl. dagegen den Schluß des 10. Buches). — Eigenthümlich ist der Darstellung des Josephus der Hinweis auf Nachrichten aus heidnischen Schriftstellern. So weist er bei der Sündfluth auf die Fluthsage des Berosus hin (I, 3), bei dem hohen Alter der Patriarchen auf die ähnlichen Angaben des Manetho, Berosus, Mochus u. a. (I, 3. Vergl. ferner I, 15, wo auf Alexander Polyhistor hingewiesen wird. Der Durchgang des Heeres

Alexanders des Großen durch das pamphylische Meer II, 16 u. viele andere Beispiele). — Sehr oft geschieht es, daß Josephus, nachdem er den Tod eines hervorragenden Mannes erzählt, eine kurze Beurtheilung folgen läßt. So nach dem Tode des Mose urtheilt er über ihn: „An Verstand übertraf er alle Menschen aller Zeiten; in Ausführung der erdachten Pläne war er klug und gewandt; dabei besaß er eine angenehme Rednergabe. Seine Neigungen beherrschte er. Er war ein Anführer, wie wenige, ein Prophet, wie kein anderer; wenn er sprach, glaubte man, Gott zu hören." (Ende des IV. Buches). Freilich eine Beurtheilung, die der Bedeutung dieses großen Mannes nicht ganz gerecht werden dürfte. (Vergl. VII, 15 über den König David. VI, 12 über Saul. VI, 14 über das Weib zu Endor u. a.). Verhältnißmäßig gering ist dagegen die Benutzung andrer als rein historischer Bücher in den Alterthümern des Josephus. Freilich wird einmal auf die Abfassung der Psalmen durch David hingewiesen; aber ein Psalm selbst wird nicht angeführt. (VII, 12). Er erwähnt die Spruchweisheit des Salomo, aber redet auch von einer Geheimkunst desselben, von der er eine fabelhafte Vorstellung hat. (VIII, 2). Er flicht auch die Geschichte des Propheten Jonas nach dem Maße des damaligen historischen Verhältnisses an passender Stelle ein (IX, 10), erwähnt auch der Weissagung des Nahum über Ninive (IX, 11), gedenkt des Ezechiel und Jeremias (X, 5). Aber was will das sagen gegen den Reichthum des Geistes und der Anschauung, welcher in den poetischen und prophetischen Schriften des A. T. verborgen liegt? Ja, nicht einmal der reiche Schatz historischer Berichte, welcher in den prophetischen Schriften sich findet, ist von Josephus irgendwie beachtet. Die Bedeutung, welche die Weissagung und Erfüllung für das israelitische Bewußtsein haben, kommt nur in einzelnen Bemerkungen zur Erscheinung, zu ihrem Rechte kommt sie nicht. In dem Auftreten des Cyrus findet er Jes. 45, 1 erfüllt (XI, 1). Die Weissagungen des Daniel bezieht er theils auf Antiochus Epiphanes, theils auf die Römer. (Ende v. X.) Dagegen ist es eine merkwürdige Erscheinung, daß er keine der direct oder indirect messianischen Weissagungen auf den Messias bezieht. Nach seinem Urtheile wird der beste Segen von Jakob dem Joseph ertheilt; des Segens an Juda gedenkt er nicht einmal (II, 8). Ebenso verschweigt er in der Weissagung des Bileam, was dieser von dem Scepter aus Israel sagt. (IV, 6). Was will es gegen diesen Mangel sagen, wenn Josephus einen ägyptischen Gelehrten von Mose weissagen

läßt, wenn er erzählt, daß Gott dem Amram die Geburt des von den Aegyptern gefürchteten Knaben verheißt! Was will es sagen gegen den Mangel an Verständniß für die messianische Hoffnung in Israel! Wer von Israel nichts weiter sah, als den Verfall des Volkes und der Stadt, der vor Augen lag, wem das Auge verschlossen blieb für das Verständniß des bereits erschienenen Heilandes, der konnte einzig seinen Blick in die graue Zeit der Vergangenheit richten und seinen Trost darin finden, daß er sein Volk und seinen großen Gesetzgeber mit der Glorie des Heiligenscheines zu umgeben suchte.

Nach allem, was wir gefunden haben, ist Josephus für unsern Zweck von nur sekundärer Bedeutung. Genau genommen hat er nur in der zwiefachen Richtung für uns Werth, daß er die Geschichte des A. T. im Zusammenhange darzustellen versucht hat und daß er für uns die ausschließliche Quelle für die Periode der jüdischen Geschichte ist, in welcher die Berichte der heiligen Schrift uns ausgehen. Für die Periode werden wir ihn benutzen müssen, und wir werden Recht thun, wenn wir dann in unsrer Darstellung einen mehr nüchternen und profanen Ton anschlagen; denn die Geschichte des heil. Volkes wird eben in jener Periode lediglich zur Weltgeschichte. Dagegen werden wir von vornherein die Geschichte Israel nicht als die Geschichte des durch die Römer vernichteten Volkes anlegen, sondern damit sie ein Theil der biblischen Geschichte werde, fassen wir sie als die Geschichte des A. T., die auf Christum hin angelegt ist und in Christo, dem verheißenen Messias, ihren Abschluß findet. Dazu nöthigt uns unsre christliche Erkenntniß, dazu zwingt uns unsre Geschichtsbetrachtung, die eben eine andre ist, als die jüdische des Josephus. —

Vergleichen wir mit dem Werke des Josephus die kirchengeschichtliche Chronik des Sulpicius Severus*), so können wir eine gewisse Aehnlichkeit nicht in Abrede stellen. Sie besteht zunächst darin, daß auch Severus den geschichtlichen Stoff des A. T. in übersichtlicher Weise und in freier Form der Diction zusammengestellt hat; in der Anordnung des Stoffes scheint er von Josephus geradezu abhängig zu sein, doch nicht überall in der Auswahl. In anderer Hinsicht ist jedoch eine bedeutende Differenz zwischen den beiden Werken. Sulpicius Severus legt die Geschichte des A. T. auf den in Christo erschienenen Abschluß hin an und er fügt dann noch die wichtigsten Momente aus der Kirchengeschichte bis auf seine Zeit hinzu. Dadurch wird seine

*) Vergl. Sulpicii Severi libri qui supersunt, ed. Halm.

Chronik eine Geschichte des Reiches Gottes auf Erden. Es kommt hinzu, daß er sich einer absichtlichen Kürze befleißigt, und ausdrücklich nur auf die historischen Momente sein Augenmerk richtet. (I, 20, 1). Dabei ist freilich nicht ausgeschlossen, daß er nicht auch auf andre Dinge zu sprechen käme. So giebt er in richtiger Würdigung der Bedeutung des Gesetzes für Israel nicht nur kurz den Dekalog (I, 17, 7), sondern auch eine Zusammenstellung andrer wichtiger Bestimmungen des mosaischen Gesetzes (I, 18). Merkwürdig ist, daß während er im Eingange (I, 1, 3) ausdrücklich darauf hinweist, daß für ihn das Kreuz Christi im Mittel der Geschichte steht, von ihm der Inhalt der Evangelien und Apostelgeschichte fast gänzlich überschlagen wird aus Furcht, es möchte die Würde des Gegenstandes unter einer verkürzten Darstellung leiden. (II, 27, 3). Sulpicius Severus geht daher an der Stelle sofort zur eigentlichen Kirchengeschichte über. (II, 28 ff.). Merkwürdig ist ferner, daß Severus äußerst selten auf die Darstellung messianischer Stellen eingeht. Es war nöthig, sagt er, daß zur Zeit der Ankunft Christi das Volk nach den Weissagungen der Propheten seiner Führer beraubt war, damit es über Christum hinaus nichts mehr erwartete (II, 27, 1). Der Stein, welcher das Bild, das Nebukadnezar im Traume gesehen, herabrollend zermalmt, (Dan. 2, 34) ist ein Typus auf Christum (II, 3, 7); Daniel hat genau die Zahl der Jahre vorhergesagt, nach denen Christus vom Himmel steigen werde, was denn auch in Erfüllung gegangen ist. (II, 7, 5). Das sind die einzigen Stellen, welche auf die Idee eines messianischen Fadens, der durch die Geschichte des A. T. läuft, verweisen. Auch im Uebrigen tritt die allegorische und typische Benutzung der alttestamentlichen Geschichte fast ganz zurück. Nur einmal findet der Verfasser in der Rettung Israels durch ein Weib, durch die Debora, einen typischen Hinweis auf die Kirche, durch welche die Gefangenen frei gemacht werden (I, 24, 5). Es ist diese Maßhaltigkeit und Nüchternheit des Severus um so höher anzuschlagen, als seine Zeitgenossen sie nicht mit ihm theilen, sondern den ausgedehntesten Gebrauch von der allegorischen Deutung machen und die Wahrheit des Christenthums theilweise von der Allegorese abhängen lassen.

Mit Vorliebe behandelt Severus die chronologische Frage der biblischen Geschichte. Bald stellt er die Angaben der Schrift ordnend zusammen und zieht daraus Schlüsse (I, 15, 2 u. a.), bald hält er sich zu einer Conjectur (I, 29, 8), bald zu einer Abweichung von der über-

lieferten Lesart berechtigt, in der er einen Schreibfehler vermuthet (I, 40, 2). Seine Vorliebe zu chronologischen Untersuchungen bringt es denn auch mit sich, daß er gelegentlich auf Daten der römischen Geschichte verweist (II, 9, 5 u. ö.), oder daß er auf die Geschichte der Völker zu sprechen kommt, welche einen Einfluß auf die politische Gestaltung des Volkes Israel ausgeübt haben (II, 9, 6. 14, 4. c. 19). Uebrigens beruft er sich bei seinen chronologischen Bemerkungen auf die Arbeiten andrer, die denselben Gegenstand behandelt (I, 28, 7).

Was die Auswahl des Stoffes betrifft, so läßt er sich in dieser Beziehung lediglich durch die Darstellung der Schrift leiten, er bringt deshalb manches, was wir in unsern biblischen Geschichten auszulassen pflegen. So fehlt die Geschichte von Abimelech (Jud. 9) in den gangbarsten biblischen Geschichten; Severus bringt sie wie jede andre (I, 26, 1. cf. 28, 7. 29, 5 u. a.). Daß mit einer gewissen Vorliebe die spätern kanonischen Bücher (z. B. Jona I, 48, 2 ff. — Daniel II, 1—7. — Esther II, 12 ff.) und die Apokryphen (z. B. Susanna II, 1, 5. — Bel zu Babel II, 8, 3) von ihm benutzt werden, hängt mit dem Geschmacke seiner Zeit zusammen, welcher das Verständniß für die schlichte Würde der klassischen Schriften des Alten Testaments über der Lust am Wunderbaren abhanden gekommen war. Ueber die Anordnung des Stoffes ist zu sagen, daß Severus die Berichte der übrigen Bücher in die Erzählung der geschichtlichen Bücher einzuflechten versucht. So erwähnt er die Geschichte des Hiob als eines Zeitgenossen des Mose (I, 13, 6); die Geschichte des Jona flicht er in die Königsgeschichte (I, 28, 2 ff.) u. s. w. —

Die Form, in welcher Severus die biblische Geschichte erzählt, ergiebt sich aus der ganzen Anlage und dem Zwecke seines Werkes. Da er im Wesentlichen zusammenzieht und nur die Hauptmomente hervorhebt, so ist es natürlich, daß sein Stil ein ganz selbstständiges Gepräge gewinnt, wenn er sich auch im Ausdrucke oft an die Bibel anlehnt. Er referirt eben im eigentlichen Sinne des Wortes und seiner Diktion fehlt deshalb das rhetorische und dramatische Element, welches der Schrift so reichlich eigen ist. Nur an zwei Stellen, bei der Berufung des Gideon (I, 25, 2) und bei dem Opfer auf dem Karmel (I, 43, 7), werden die Personen redend eingeführt, dort der Engel des Herrn, der spricht: „der Herr mit dir, du streitbarer Held"; hier Elias, der die Baalspriester verspottet: „Er schläft vielleicht, ruft lauter!" Um der Kürze des Referates willen verweist Severus deshalb an wichtigern

Stellen ausdrücklich auf die Schrift und empfiehlt ein genaueres Nachlesen in derselben (I, 1, 6; 17, 6 u. a.); oder er beruft sich darauf, daß eine bestimmte Materie, z. B. die Wunder des Elisa, hinlänglich bekannt sei (I, 45, 3). An eigentlichen paränetischen Betrachtungen fehlt es in der Chronik des Severus. Interessant ist dagegen eine Bemerkung über den sittlichen Stand des gleichzeitigen Klerus, welche gelegentlich der Notiz gemacht wird, die Leviten hätten kein Erbtheil bekommen, um Gott um so freier dienen zu können. Die Diener der Kirche sind dessen nicht nur uneingedenk, sagt Severus, sie scheinen dies Gebot nicht einmal zu kennen, so sehr hat sie heute die Habsucht wie eine Seuche befallen. Sie schnappen nach Besitz, legen Landgüter an, sind auf Gold versessen, kaufen und verkaufen u. s. w. (I, 23, 6). Diese Bemerkung hat doch den Sinn einer das Gewissen schärfenden Verwendung der heiligen Geschichte. —

Zum Schluß möge noch als Beispiel, wie Sulpicius Severus die biblische Geschichte darstellt, die Opferung des Isaak hier in der Uebersetzung stehn. „Nicht lange nachher versuchte Gott den Glauben des Abraham und forderte als Opfer für sich vom Vater seinen Sohn Isaak. Als jener nicht zögerte, diesen zu opfern und schon den Knaben auf den Altar gelegt hatte und sein Schwert zog, erscholl eine Stimme vom Himmel, er solle des Knaben schonen. Es war ein Widder zum Opfer zur Hand. Nachdem das Opfer vollzogen, sprach Gott mit Abraham und versprach ihm, was er ihm schon früher gelobt hatte." —

Daß diese Art der Erzählung nicht unser Ideal für die biblische Geschichtserzählung ist, haben wir schon zur Genüge angedeutet. Gleichwohl kann nicht geleugnet werden, daß Sulpicius Severus in der Darstellung der heiligen Geschichte einen Fortschritt bezeichnet, sofern er sie als Theil der Geschichte des Reiches Gottes auf Erden auffaßt, deren Mittel- und Brennpunkt Christus ist. —

Wenn wir nunmehr zur Darstellung und Verwendung der biblischen Geschichte in der großen Apologie des Augustinus:*) „Ueber den Gottesstaat" uns wenden, so müssen wir eben zunächst daran erinnern, daß hier die biblische Geschichte nicht als ein selbstständiges Ganze auftritt, sondern daß sie im Zusammenhange der ganzen Apologie die historische Seite derselben entwickelt. Für Augustin liegt nämlich in der Geschichte des Volkes Israel ein positiver Beweis der Wahrheit

*) Vergl. zum Folgenden: Aurelii Augustini: De Civitate Dei ed. Dombart und Böhringer: Die Kirche Christi und ihre Zeugen. I, 3. S. 200—233.

des Christenthums, wie umgekehrt in der Geschichte der weltlichen Reiche ein Beweis für die Unzulänglichkeit der heidnischen Weltanschauung und das Widergöttliche des Weltstaates liegt. So kommt denn also das Neue hinzu, daß Augustin die heilige Geschichte in Parallele zu der profanen Geschichte stellt. Indessen ist es Augustins Weise nicht, einen bestimmten Gedanken in stricter Durchführung zu verfolgen mit Ausschluß aller andren nicht zur Sache gehörigen Bemerkungen. Im Gegentheil, sein positives Wissen und sein dogmatisches Interesse verleiten ihn, oft von der natürlichen Bahn des Gedankenfortschrittes abzulenken, und erst auf Umwegen nimmt er den Faden der ursprünglichen Gedankenreihe wieder auf; so kommt es, daß man nur schwer den eigentlichen Kern seiner Argumentation aus der Menge seiner Gedanken herausschälen kann, daß man nicht unmittelbar nebeneinander findet, was nach Willen und Meinung Augustins in innerer Beziehung zu einander stehen soll. Deshalb ist es nicht leicht, ein kurzes und zugleich vollständiges Bild der biblischen Geschichte zu geben, wie sie in dem genannten Werke des Augustin uns entgegentritt.

Die gewaltige Plünderung und Verheerung, welche Rom durch Alarich im Jahre 410 erfahren, hatten den Grimm der Heiden wider die Christen aufs Neue wachgerufen; sie wähnte man die Ursache an der großen Niederlage. Gegen diesen Vorwurf will nun Augustin die Christen in seiner Apologie vom Gottesstaate vertheidigen, er verbindet damit zugleich die Absicht, die Gläubigen in ihrem Glauben zu läutern und zu befestigen. — Der römische Staat ist durch die eigne Schuld seiner Unterthanen zu Grunde gegangen. Ihre Götter, weit entfernt den Ruin des Staates aufzuhalten (III, 17. 18. 20 u. a.), sind die eigentliche Ursache des Unglücks gewesen, weil durch die mythologischen Erzählungen über dieselben und den obscönen Cultus (II, 4. 5) die sittliche Anschauung des Volkes vergiftet werden mußte. Dazu kommt, daß die Geschichte des römischen Volkes von Anfang bis zu Ende ein Bild der Ungerechtigkeit und Selbstsucht bietet; diese Untugenden werden aber durch den Größenwahn der Römer sanctionirt. Romulus, der Gründer der Stadt, ist ein Brudermörder (III, 6. XV, 5); er ist unter die Götter aufgenommen (III, 15). Durch gewaltsamen Raub wurden die ersten Ehen ermöglicht; durch Mord der Schwäger und Schwiegerväter wurden sie geweiht: nicht Venus, Bellona hat sie geschlossen (III, 13). Mit Alba-Longa suchte man ungerechter Weise Händel, weil man des Friedens überdrüssig war (III, 14),

alle Könige bis auf Numa und Ankus haben einen schlimmen Ausgang gehabt (III, 15). Collatinus und Camillus, die Wohlthäter des Vaterlandes, sind vertrieben (III, 16, 17), Gegen Scipio, den Retter Roms, bewies man sich undankbar (III, 21). Seit der Zeit der Gracchen wüthen die Bürgerkriege im Lande und zehren an dem Marke desselben (III, 24. 27). Die Errichtung des Tempels der Eintracht ist eine Ironie im Vergleich zu der Wirklichkeit (III, 25. 26). Ist es so um den römischen Staat bestellt, so ist er der rechte Typus des Weltstaates, der im Gegensatze zu dem Gottesstaate steht. Zu jenem gehört alles, was nicht zur Gemeine Gottes gehört, diese aber bildet den Gottesstaat. Beide bestehen, solange die Geschichte dauert, neben einander, ja für das menschliche Auge oft in und durcheinander. Erst am Ende der Tage wird eine Scheidung vorgenommen, die dann eine absolute und ewige sein wird (XX, 27. XXI, 9 u. a.). Der Weltstaat zerfällt in einen diesseitigen und jenseitigen, jedoch so, daß die Dämonen und bösen Menschen in lebendiger Wechselwirkung zu einander stehen; ebenso ist auch der Gottesstaat ein innerweltlicher und ein überweltlicher, wiederum in lebensvoller wechselseitiger Gemeinschaft. Demnach vollzieht sich die Weltgeschichte in dem Verlaufe dieser beiden Staaten, die nie aufgehört haben zu sein (XVI, 10). Die Weltgeschichte beginnt mit Adam und gliedert sich je nach dem Eintheilungsprinzipe in drei oder sechs Perioden. Augustinus theilt die Geschichte ein in die Periode vor dem Gesetze, unter demselben und unter der Gnade. Mehr noch als diese rein dogmatische interessirt uns die rein historische in sechs Perioden. Die erste reicht von Adam bis zur Sündfluth (XVI, 12), die zweite bis Abraham (ibid.), die dritte bis David (XVI, 43), die vierte bis zum babylonischen Exil, die fünfte bis zur Geburt Christi, die sechste seitdem bis ans Ende der Dinge, wo dann der siebente Tag, der große Sabbath, beginnen wird (XX, 30). Diese Eintheilung, die der Geschichte des jüdischen Volkes angepaßt ist, entspricht auch der Geschichte des Weltstaates, welche eben jener parallel läuft (cf. XVI, 11. XVIII, 2 ff.).

Was nun die Durchführung dieses originellen auf eine historische Apologie abzielenden Planes betrifft, so ist es in der Natur der Sache begründet, daß Augustin vorwiegend den positiven Beweis aus der heiligen Geschichte beizubringen versucht. Hier war ein bestimmtes Material gegeben, die Auswahl aus der profanen Geschichte dagegen mehr in seine Hand gelegt und von seinem Geschmacke oder Wissen

abhängig. Im Zusammenhange unserer Arbeit kommt es nun auch wenig in Betracht, wie Augustin jene Parallele durchgeführt hat, zumal wir das Einseitige und Willkürliche derselben nicht leugnen können, für uns hat eben seine Darstellung der biblischen Geschichte und die Idee, unter der er sie betrachtet, das größere Interesse. Dabei dürfen wir nicht vergessen, was oben schon erwähnt, daß die ganze Denkweise den Augustinus oft zur eingehenden Untersuchung solcher Fragen verleitet, welche mit seinem eigentlichen Zwecke in nur sehr losem Zusammenhange stehen.

Die Geschichte des Gottesstaates hat ihren Anfang freilich schon vor der Schöpfung (XI, 1), mit dieser beginnt sie aber im eigentlichen Sinne des Wortes (XI, 4). Der Schöpfungsbericht Gen. 1 giebt dem Augustin Veranlassung, eine Reihe theologischer Fragen über die Zeit (XI, 5. 6), die Schöpfungstage (XI, 7. 8), die Schöpfung der Engel (c. 9), über die Trinität (c. 10) u. a. zu erörtern, wie wir sie bis in die Gegenwart hinein bei der Behandlung der Schöpfungsgeschichte nicht meinen ausschließen zu dürfen. Dann kommt er auf den Sündenfall und seine Folgen zu sprechen (XIII, 1 ff.). Auch hiebei herrscht das theologische Interesse durchaus vor; einen Eindruck der geschichtlichen Darstellung kann man aus seinen Erörterungen nicht gewinnen. Daß er in dem Paradiese einen Typus der Kirche findet, wird man bei der Neigung der Zeit zur Allegorie nicht als eine Besonderheit anerkennen wollen. Die 4 Ströme sind die 4 Evangelien, die Fruchtbäume die Heiligen, der Baum des Lebens ist Christus u. s. w. Indessen mag ein andrer diese Dinge anders symbolisch fassen (XIII, 21). — Nach dem Sündenfalle beginnt der Unterschied der Menschen, die theils Gott, theils der Welt gemäß leben (XIV, 1. 4). Im Anschluß an Gal. 4, 21 macht er einen Unterschied zwischen den Kindern des Fleisches und denen der Verheißung, jene gehören dem Weltstaate, diese dem Gottesstaate an (XV, 2). Schon die Söhne Adams theilen sich nach dieser Rücksicht; Kain, der erste Staatengründer, wird ein Brudermörder, gerade wie Romulus, der Gründer des Weltstaates, ein solcher war (XV, 5). Augustinus läßt nun eine eingehendere Betrachtung der Geschichte „Kain und Abel" folgen, spricht sich über die Möglichkeit, daß Kain habe eine Stadt bauen können, über das lange Leben der Patriarchen, die Differenz in den Angaben der Zahlen des hebräischen und griechischen Textes u. dergl. aus, bis er in Kain und Seth den genannten Gegensatz wiederfindet (XV, 17). Der sterbende

Abel und der wiedererstehende Seth sind ihm Typen des getödteten und auferstandenen Christus (c. 18), Henoch ein Hinweis auf unsre Vollendung (c. 19). In dem Verfolge der biblischen Geschichte ist die Arche Noä von besonderer Bedeutung; sie ist ein Typus auf die Kirche, die durch das Holz erlöst ist, an welchem Christus gehangen. Die Verhältnisse der Länge, Breite und Höhe der Arche entsprechen genau den Verhältnissen des menschlichen Körpers; die Thür an der Seite ist die Wunde, die der Heiland mit dem Speer des Kriegsknechtes erhielt u. s. w. (XV, 26). Die Erzählung von der Sündfluth ist nämlich weder blos Geschichte, noch blos allegorisch zu deuten (c. 27). Die Bedenken, welche gegen die Richtigkeit der biblischen Angaben erhoben werden, erledigt Augustin ähnlich wie Origenes. —

Was von Noa und seinen Söhnen Gen. 9, 20 ff. erzählt wird, deutet Augustin in kühner Weise allegorisch. Der Weinberg, den Noa pflanzte, ist ein Bild des Weinberges, den der Herr gepflanzt, der Wein, den er trank, bildet den Leidenskelch Christi ab, die Trunkenheit das Leiden, die Blöße seine Erniedrigung; daß Noa in seinem Hause so lag, deutet fein an, daß Christus von seinen eignen Hausgenossen Kreuz und Tod erleiden mußte? Auch die Namen seiner Söhne bedeuten etwas. Sem heißt „benannt;“ was trüge einen größern Namen als Christus. Japhet heißt „Breite;“ die Breite der Völker wird in den Hütten Sems, d. i. in der Kirche wohnen. Ham bedeutet „hitzig“, es wird damit das hitzige Geschlecht der Häretiker bezeichnet (XVI, 2). Nachdem dann über die Sprachverwirrung in der beschriebenen Weise Untersuchungen angestellt, werden nachträglich noch allerlei Fragen über die Abstammung der Thiere, Mißbildungen, Antipoden u. dergl. aufgeworfen und erörtert, bis dann zur Betrachtung der Berufung Abrahams geschritten wird. Die Verheißung, welche Gott dem Abraham gab, enthält zwei Stücke, ein irdisches, den Besitz des Landes Kanaan, ein geistiges, den Segen aller Völker in ihm (XVI, 16). Zur Zeit des Abraham bestand bereits Assyrien, das eine der drei großen Weltreiche (c. 17). Es wird sodann die Geschichte Abrahams im Einzelnen ausführlicher durchgesprochen. Als Beispiel, wie dies geschieht, wollen wir wieder Isaaks Opferung nehmen (XVI, 32).

Inzwischen — alles zu erwähnen wäre zu umständlich — wird Abraham versucht, seinen geliebtesten Sohn, den Isaak, selbst zu opfern, damit sein kindlicher Gehorsam erprobt werde für die Nachwelt, nicht

für Gott. Denn nicht alle Versuchung ist verwerflich, sondern diejenige ist ersprießlich, wodurch einer bewahrt wird. Denn nicht nur durchs Wort, auch durch die That muß man seinen Glauben beweisen. Nie hätte Abraham glauben sollen, daß Gott an Menschenopfer Gefallen hätte, wiewohl er dem ausgesprochenen Gebote Gottes gegenüber zu gehorchen, nicht Untersuchungen anzustellen hatte. Doch ist Abraham zu loben, daß er glaubte, Gott werde seinen Sohn sofort, nachdem er geopfert, auferwecken. Es hatte nämlich Gott zu ihm gesagt, als er den Willen seines Weibes in Betreff der Ausweisung der Magd und ihres Sohnes nicht erfüllen wollte: In Isaak soll dir Samen genannt werden. Nun folgt an dieser Stelle gleich: Auch den Sohn dieser Magd, zum großen Volke will ich ihn machen, weil er dein Same ist. Wie kann nun gesagt werden: In Isaak soll dir der Same genannt werden, da Gott auch Ismael seinen Samen genannt hat? Der Apostel legt das klar, indem er sagt: In Isaak wird dir der Same genannt werden d. h. nicht die Kinder des Fleisches sind Gottes Kinder, sondern die Kinder der Verheißung werden für Samen gerechnet. Und deshalb werden die Kinder der Verheißung, um Abrahams Same zu sein, in Isaak genannt, d. h. zu Christo versammelt, indem die Gnade sie ruft. Diese Verheißung hielt also der fromme Vater im Glauben fest, weil sie durch den erfüllt werden mußte, den Gott zu tödten befahl; er zweifelte nicht, daß ihm der Geopferte wiedergegeben werden könne, da er ihm unverhofft gegeben sei. So ist es im Briefe an die Hebräer verstanden und ausgelegt (folgt. Heb. 11, 17 ff.). Dort heißt es: Deshalb führte er ihn auch zur Aehnlichkeit; zu wessen Aehnlichkeit, wenn nicht dessen, von dem der Apostel sagt: der seines eignen Sohnes nicht verschonet &c.? Deshalb trug auch Isaak, wie der Herr, sein Kreuz, das Holz, auf das er gelegt werden sollte, zur Opferstätte. Zuletzt, da Isaak nicht getödtet zu werden brauchte, nachdem der Vater verhindert wurde ihn zu schlachten, wer war jener Widder, durch dessen Schlachtung das Opfer vollendet wurde? Als ihn Abraham sah, hing er mit den Hörnern in der Hecke. Wer also wurde durch ihn abgebildet, wenn nicht Jesus, der mit den Dornen der Juden gekrönt war, ehe er geopfert wurde? — Es folgen dann noch die Worte des Engels und der Schluß der Geschichte, die wir füglich übergehen können. —

Augustin fährt in der Betrachtung der heiligen Geschichte fort. Esau und Jakob sind wieder Typen der Welt- und Gotteskinder

(XVI, 35. 37). Aus dem Segen des Jakob wird nur der Abschnitt, der über Juda handelt, besprochen. Die Linie der Verheißung geht von Abraham auf Isaak, dann auf Jakob, dann auf Juda über, von dem Christus stammt (XVI, 41). In den Worten: „Wer wird ihn aufscheuchen?" findet Augustin einen Hinweis auf die Auferstehung des Herrn; in den Worten: „Du hast dich gelagert zum Schlaf!" eine Andeutung von seinem Todesschlafe. Der Wein, in dem er sein Gewand wäscht, ist eine Prophetie auf den Leidenskelch des Herrn. — Bei den Söhnen Josephs zeigt sich wieder dasselbe Gesetz der Geschichte; der jüngere dient dem ältern (c. 42).

Die Geschichte des Mose, Josua und der Richter wird von Augustin mit wenigen Worten erledigt (XVI, 43). Den folgenden Zeitraum von David bis zum Exil faßt er unter der Ueberschrift der Periode der Propheten zusammen, und sein Augenmerk ist wesentlich darauf gerichtet, in den poetischen Abschnitten der Geschichtsbücher, in den Psalmen und in den Büchern der Propheten directe Weissagungen auf Christum zu finden und nachzuweisen. Er spricht sich zu dem Ende über die dreifache Form der Prophetie aus, die, wie er meint, bald das irdische, bald das himmlische Jerusalem ins Auge fasse, bald beide (XVII, 3). Hanna spricht in ihrem Lobgesange von dem Gegensatze des Welt- und Gottesreiches (c. 4). Dem Eli wird die Abschaffung des aronitischen Priesterthums verkündigt (c. 5). Priesterthum und Königthum, denen ewiger Bestand verheißen ist, weisen über sich selbst hinweg auf die Aemter Christi (c. 6). Die dem David gegebene Verheißung ist nicht in Salomo, sondern erst in Christo erfüllt (c. 8). Die Psalmen 89, 45, 110 u. a. enthalten die bestimmtesten Weissagungen auf Christus. Selbst die Worte des 3. Psalmes: „Ich legte mich nieder und entschlief; ich erwachte, weil Gott mich stützte" sind messianisch zu fassen. „Sollte jemand so thöricht sein zu glauben, als habe uns der Prophet etwas Großes anzeigen wollen, daß er geschlafen und erwacht sei, wenn nicht jener Schlaf den Tod, dieses Erwachen die Auferstehung Christi bezeichnet!" (XVII, 18). Vom 3. Capitel des 18. Buches an beginnt dann Augustinus eine synchronistische Untersuchung; er sucht die mit der jüdischen Geschichte gleichzeitigen Ereignisse auf dem Gebiete der profanen Geschichte zu bestimmen. Isaak lebte zur Zeit des fünften assyrischen Königs (XVIII, 3). Moses führte das Volk aus Aegypten zur Zeit des athenischen Königs Cekrops (c. 11). Zur Zeit des Unterganges des assyrischen Reiches wurde

Rom gebaut, nicht zufällig; an die Stelle des ersten Babel trat das zweite (c. 22). Neben dem chronologischen Interesse bemerken wir hier das Bestreben Augustins, Streiflichter auf den kulturhistorischen Standpunkt der Heidenwelt zu werfen (c. 12. 13. 14). Es geschieht immer mit Rücksicht auf die Parallele der beiden Staaten, die er beschreibt, ohne daß diese Rücksicht überall deutlich hervorträte. Uebrigens finden sich auch unter den Heiden einzelne, welche die Wahrheit hatten und deshalb zu dem Gottesstaate zu rechnen sind. So Hiob (XVIII, 47) und die erythräische Sibylle (c. 23). Wenn die Philosophen sich in ihren Aussprüchen mit solchen der Propheten berühren, so sind jene von diesen abhängig, wie schon der Zeitunterschied erweist, selbst Orpheus, Linus und Musäus sind der Zeit nach später als Moses (c. 37). Nachdem Augustin noch auf einige Weissagungen der jüngern Propheten zu sprechen gekommen, zeigt er, wie mit der Geburt Jesu, die zur Zeit des Herodes und Augustus geschah, alle Verheißungen Gottes erfüllt sind (c. 46. 48 ff.). Seitdem ist der Gottesstaat zur Kirche Christi geworden; ihr dienen selbst die Leiden und die Irrlehren der Heretiker zum Besten. Der Inhalt der Evangelien und Apostelgeschichte wird nicht weiter berührt, auch aus der Kirchengeschichte wird nur ein Moment herausgehoben, um im apologetischen Interesse das Ende ins Auge zu fassen (c. 50. 51). Zehn Verfolgungen hat die Kirche schon erduldet, es steht die elfte noch bevor; niemand weiß, wann sie anbrechen wird; nach ihr folgt das Ende der Dinge (c. 52. 53). Dies Ende der Dinge, die Vollendung der beiden Reiche, wird dann in den letzten 3 Büchern eingehender besprochen. Die geschichtliche Betrachtung geht wieder über in die thetische.

Das ist die Verwerthung, welche die biblische Geschichte in der großen Apologie des Augustinus erfährt. Die Punkte, in welchen sich seine Anschauung mit der seiner Zeit berührt, liegen offen zu Tage. Es ist eine Vorliebe für die Geschichte des A. T. gegenüber der des N. T. nicht zu verkennen. Aus dem A. T. wird dann wieder mit besonderem Interesse der Inhalt der Genesis betrachtet und erwogen, aus der Genesis die Schöpfungsgeschichte. Das ganze A. T. ist eine Prophetie, die in der Form des Typus, der Allegorie oder in directen Aussagen auf Christum hinweist; in ihm findet das Alte Testament nach allen Seiten hin seinen Abschluß. Neu dagegen ist in der Darstellung des Augustinus die Beziehung, in welche die biblische Geschichte zu der Geschichte überhaupt gestellt wird. Sie steht nicht absolut isolirt da,

sondern findet ihre Parallele in der profanen Geschichte. Beide bilden einen Gegensatz wie die entgegengesetzten Pole eines Magneten, aber sie binden sich doch gegenseitig, wie die positiven und negativen Elemente der Electricität. Neu ist ferner, daß Augustin den Stoff der biblischen Geschichte in gewisse natürliche Glieder oder Perioden theilt. Neu ist endlich der Gedanke, daß er die biblische Geschichte als einen Theil der Geschichte des Reiches Gottes faßt, die ihren vorweltlichen Ursprung und ihren nachweltlichen Abschluß hat. Das sind großartige Gedanken, die bei einer Betrachtung der biblischen Geschichte nicht unverwerthet bleiben dürfen; sie müssen freilich in klarerer und durchsichtigerer Weise zur Anschauung gebracht werden, als dies dem Augustinus wegen der Fülle des Interesses, das ihn fesselt und oft von der Untersuchung abzieht, gelungen ist. —

Es kann nicht geleugnet werden, daß bei Augustinus noch das Interesse an dem religiösen und sittlichen Inhalte der heiligen Geschichte prävalirt. Treten bei ihm auch andre Beobachtungen, die er anstellt, und Bemerkungen, die er einflicht, hie und da auf, so ist doch die Hauptsache der apologetische Gesichtspunkt, unter welchem er die biblische Geschichte anführt, überall merkt man ihm das Bedürfniß einer theologischen Verwerthung derselben an. Anders liegt die Sache bei einer Reihe rein chronologischer Arbeiten der christlichen Kirche dieser Periode. In ihnen werden die historischen Facta der biblischen Geschichte neben solche aus der Kirchen- und Profangeschichte zum Zwecke der schnellen Uebersicht aufgeführt. Statt der hierher gehörenden Arbeiten des Eusebius, Hieronymus u. a. betrachten wir die beiden Schriften des Beda Venerabilis*) über die Zeitrechnung, in welchen diese Art der historischen Arbeit zu einem gewissen Abschluß gebracht ist. In ihnen werden die Hauptdaten der heiligen Geschichte kurz zusammengestellt, die gleichzeitigen Ereignisse der profanen Geschichte angeführt, mit besonderm Eifer und Genauigkeit die verschiedenen Zahlenangaben der heiligen Schrift und der griechischen Uebersetzung verglichen und gegen einander abgewogen, um daraus eine genaue Berechnung über das Alter der Geschichte zu gewinnen, und das Ganze wird dann wie bei Augustinus in sechs Weltalter getheilt. Das Interesse an den Zahlen, das chronologische und synchronistische Interesse

*) Vergl. zum Folgenden Schöll: Beda Venerabilis (674—735) in Herzogs Real-Encyklopädie, — und Venerabilis Bedae: Opera omnia ed. Migne. Tom. I, wonach citirt ist.

hat offenbar den Vorrang und das Uebergewicht gewonnen. Nimmt man das kleinere der genannten Bücher (De temporibus) zur Hand, so sollte man fast glauben, man durchblättere eine chronologische Tabelle, welche zur übersichtlichen Zusammenstellung und leichteren Einprägung historischer Daten angelegt ist. Das größere Werk (De temporum ratione) behandelt in ausführlicherer Weise und eingehenderer Besprechung dieselben Gegenstände, es ist in derselben Weise angelegt. Eine kurze Analyse wird genügen, den Inhalt der beiden Bücher des Beda zur Anschauung zu bringen.

Nachdem Beda im Eingange über die Eintheilung der Zeit in Tage, Nächte, Wochen, Monate 2c. gesprochen, geht er im 16. resp. 66. Kapitel zu der Eintheilung der Geschichte in 6 Zeitalter über. Das erste Zeitalter umfaßt die Zeit von Adam bis zur Sündfluth, d. h. 1656 resp. nach den LXX, 2242 Jahre. Es entspricht der Kindheit, deren Erlebnisse in Vergessenheit getaucht werden, wie dort die Sündfluth alles verschlang. Das zweite Zeitalter reicht von Noa bis Abraham, es umfaßt 292, resp. 1072 Jahre und entspricht dem Knabenalter. Wie der Knabe sich seine eigne Sprache erwirbt, so bildete sich in diesem Zeitalter die hebräische Sprache. Das dritte Zeitalter geht von Abraham bis auf David, es schließt in sich 942 Jahre und ist dem Jünglingsalter gleich. Da der Jüngling mannbar ist, beginnt Matthäus sein Geschlechtsregister mit Abraham. Das vierte Zeitalter reicht von David bis zum babylonischen Exil und begreift 473, resp. 485 Jahre; es ist dem Mannesalter zu vergleichen. Wie der Mann geschickt zum Herrschen ist, so hatte Israel in dieser Zeit Könige. Das fünfte Zeitalter erstreckt sich vom Exil bis zur Geburt Christi und umfaßt 589 Jahre; es entspricht dem Greisenalter. Wie das hohe Alter von manchfachen Uebeln geplagt wird, so Israel in dieser Zeit durch verschiedene Feinde. Das sechste Zeitalter reicht von der Geburt Christi bis in die Gegenwart, über seine Dauer wissen wir nichts Gewisses.

Um einen Einblick in die Diction zu gewähren, theilen wir aus dem kleinern Buche (De temporibus) das 20. Kapitel mit, welches vom vierten Zeitalter handelt. „Das vierte Zeitalter umfaßt 473 Jahre. Die LXX. fügen noch 12 hinzu. David 40 Jahre. Carthago wird von Dido erbaut Salomo 40 Jahre. Er baute den Tempel 480 Jahre nach den Auszuge aus Aegypten. Daher erhellt, daß Samuel und Saul 32, nicht 40 Jahre regiert. Rehabeam 17

Jahre. Das Reich Israel und Juda wird getheilt. Abia 3 Jahre. Der Priester Abimelech wird hoch gehalten. Asa 41 Jahre. (Es folgen die andern Könige bis Amazia). . . Amazia 29 Jahre. Amos weissagt in Israel. Usia 42 Jahre. Das Reich der Assyrer geht an die Meder über, das von Belus an 1305 Jahre bestanden hatte. Jotham 16 Jahre. Hosea, Joel, Jesaia weissagen. Ahas 16 Jahre. Rom wird erbaut und Israel unter die Meder verpflanzt. Hiskia 29 Jahre. Romulus setzt 100 Senatoren ein. Manasse 55 Jahre. Numa fügt zwei Monate hinzu. Amon 2 Jahre. Tullius führt den Census ein im Staate. Josias 31 Jahre. Der Philosoph Thales blühte u. s. w." — Damit mag verglichen werden die ausführlichere Darstellung in dem größern Werke (De temporum ratione). „Das vierte Zeitalter nimmt seinen Anfang nicht allein mit dem Beginne der Herrschaft des Stammes Juda, sondern auch mit der erneuten Verheißung von dem christlichen Reiche, welche den Vätern einst gegeben war, indem Gott dem David in Wahrheit schwur, es solle von der Frucht seines Leibes einer auf seinem Stuhle sitzen. —

(Seit Erschaffung der Welt nach dem hebräischen Texte 2930; nach den LXX. 4266 Jahre). David, erster König aus dem Stamme Juda, 40 Jahre. Der fünfte latinische König Latinus Sylvius 50 Jahre. Ephesus ist von Andronikus gebaut. Carthago ist gebaut, wie Einige meinen von dem Tyrer Charcedon, wie andre dagegen meinen von Dido, seiner Tochter, im Jahre 143 nach der Zerstörung Trojas." Es folgt die Regierungszeit Salomos u. s. w. in ähnlicher Ausführlichkeit. — Es fehlt freilich nicht ganz der Hinweis auf eine tiefere d. h. im Sinne der Zeit typische Betrachtung der biblischen Geschichte. Christus ist an demselben Wochen- und Monatstage gekreuzigt, an welchem Adam und Eva geschaffen. Es war billig, daß seine Braut, die Kirche, aus seiner Seite entsprang, da er im Todesschlafe lag, wie Eva aus der Rippe des schlafenden Adam gebildet wurde (pag. 522). Die Namen Abel's und Seth's weisen hin auf den Tod und die Auferstehung Christi (ibid.). Die Verheißung des Abraham hat ihre leibliche und geistige Seite (pag. 527). Die Theilung des Reiches weist hin auf die Heretiker, welche ihre Anhänger von Christo und der Kirche trennen (pag. 531). Im Ganzen verlieren sich jedoch diese einzelnen Bemerkungen in der Menge des chronologischen Stoffes, der das Interesse des Verfassers vorwiegend beschäftigt. Wir wissen bereits, daß die Eintheilung der Geschichte in 6 Zeitalter nicht neu ist; neu

ist vielleicht, daß er dieselben nicht nur zu den 6 Schöpfungstagen, sondern auch zu den 6 letzten Tagen Jesu in Beziehung bringt. Das wird ihm Veranlassung, nicht nur ein 7., sondern ein 8. Weltalter anzunehmen. Das siebente entspricht der Sabbathruhe, an welcher Jesus im Grabe theilnahm. Zu ihr gelangen alle, die in dem Herrn entschlafen. Es läuft also dies Zeitalter den sechs ersten parallel; mit der Wiederkunft Christi beginnt das achte Zeitalter. Es entspricht der Auferstehung Christi, welche am achten Tage stattfand. Es wird nicht enden (pag.. 577 u. 578).

Indessen nicht nur zu solchen historischen Arbeiten gab die heilige Geschichte Veranlassung.

Jedem unbefangenen Beobachter kann es nicht entgehen, daß in derselben eine reiche Fülle poetischer Momente enthalten ist. Die Werbung um Rebekka, die Geschichte Josephs, die Rettung des Mose, die Salbung des David, die Geburt Jesu u. a. Geschichten tragen in sich so unmittelbar die Züge echter Poesie, daß es geradezu unbegreiflich sein würde, wenn nicht dichterische Gemüther sich dieser Stoffe bemächtigt hätten, um dieselben auch in die metrischen Formen der Dichtung zu kleiden.

In der That hat es denn auch nicht an Versuchen gefehlt, theils einzelne Episoden, theils längere Abschnitte aus der biblischen Geschichte in poetischer Diction zu erzählen und zu schildern. Wir werden im Laufe unsrer Darstellung wiederholt Gelegenheit finden, auf solche Versuche hinzuweisen. Auch in unserer Periode treten solche Versuche bereits auf. Es geschieht, als das Christenthum zur herrschenden Religion geworden war, und als vor den Gütern, welche es darbot, die Schätze des heidnischen Alterthums in den Hintergrund gedrängt wurden. Damals machte sich ein erklärliches Streben geltend, denen, welche an den Schätzen der klassischen Literatur hingen und schwer von ihnen sich trennen konnten, einen vermeintlichen Ersatz dadurch zu bieten, daß man den Inhalt der heiligen Geschichte in einer den klassischen Gedichten nachgebildeten Form erzählte. Man versuchte die biblische Geschichte in der Weise der epischen Dichter zu erzählen. Hatte Virgil es unternommen, die Urgeschichte des römischen Staates in einem Epos zu erzählen, so mußte es nahe liegen, auch die Urgeschichte des Gottesstaates episch zu erzählen. So kam es denn, daß von verschiedenen Seiten Versuche nach der Richtung hin gemacht wurden.

So dichtete der spanische Presbyter Juvencus*) (um 330) eine Messiade, in welcher er das Leben Jesu erzählte; ihm wird auch eine poetische Wiedergabe des geschichtlichen Inhaltes der Genesis zugeschrieben. Ein gewisser Victorinus (um 370) schrieb ein Gedicht von dem Tode der sieben makkabäischen Brüder; Cölius Sedulius besang die Hauptmomente der ganzen biblischen Geschichte; andre griffen anderes heraus, um es in poetische Formen zu gießen.

Von all' diesen Versuchen fassen wir unsrer Gewohnheit gemäß einen Repräsentanten wieder genauer ins Auge. Wir wählen zu unsrer Betrachtung die Historia evangelica des oben genannten Presbyter Juvencus. Schon von dem Titel des Werkes, können wir auf seinen Inhalt schließen. Das Gedicht erzählt uns das Leben Jesu nach den Evangelien. Der Stoff ist aus diesen harmonistisch zusammengetragen. Eine zwiefache Einleitung, falls die erste wirklich von der Hand des Juvencus ist, bildet den Eingang zu dem Gedichte. Die ersten acht Verse charakterisiren kurz die vier Evangelien, nach denen der Dichter erzählt. In dem folgenden Abschnitte spricht der Dichter die Hoffnung aus, daß, wenn schon die Thaten der Helden, die Homer und Virgil besungen, dem allgemeinen Gesetze des Unterganges entrissen wären, auch sein Werk bis ans Ende der Tage bestehen werde, da jene nur trügerische Fabeln berichtet, er aber das Leben Jesu besiege. Er erbittet deshalb den Beistand des göttlichen Geistes zu seinem Gedichte. Dann beginnt die Erzählung von der Verkündigung der Geburt des Johannes und setzt sich fort bis zur Auffahrt Christi.

Den Schluß bildet ein Epilog, in welchem Juvencus es bekennt, daß ihm die Gnade Christi bei seiner Dichtung geleuchtet, und in welchem er des Kaisers Constantinus rühmend erwähnt, woraus vielleicht auf die Absicht des Juvencus geschlossen werden darf, diesen dem Christenthum zugethanen Monarchen ganz für dasselbe zu gewinnen.

In den gegenwärtigen Ausgaben ist das Werk des Juvencus in vier Bücher eingetheilt; allein die Eintheilung ist eine willkürliche und ein bestimmtes Prinzip ist bei derselben nicht beobachtet. Höchstens scheint die Rücksicht auf eine möglichst gleichmäßige Vertheilung des Stoffes maßgebend gewesen zu sein, indem alle Bücher ungefähr 800 Verse enthalten. So schließt z. B. das erste Buch mit der Heilung der Schwieger des Petrus, das zweite mit dem Gleichniß vom

*) C. Vettii Aquilini Juvenci Historiae evangelicae Libri IV ed. Arevalus Romae 1792.

Sauerteige; das dritte beginnt mit der Auslegung des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen, welches selbst schon im zweiten Buche erzählt ist. Die einzelnen Bücher sind dann ferner in kleinere Abschnitte oder Kapitel getheilt, die etwa unsern Eintheilungen in biblische Geschichtsbilder oder einzelne Glieder derselben entsprechen. Auch diese Markirung der Eintheilung rührt nicht von der Hand des Juvencus und hat deshalb für uns und unsre Untersuchung keine Bedeutung.

Was nun die Ausführung betrifft, so ist zunächst ins Auge zu fassen, daß der Dichter sich Homer oder besser dessen Nachahmer Virgil zum Vorbilde genommen hat. Wie dieser erzählt er bekannte Geschichten im Gewande der homerischen Epen. Oft berührt er sich mit Virgil im Ausdrucke, die Gedanken auch andrer lateinischer Dichter benutzt er nicht ohne Geschick. Daher macht uns die biblische Geschichte bei Juvencus einen so befremdenden Eindruck. Wir müssen bekennen, was wir hören, es ist derselbe Stoff, den uns die Evangelien erzählen, aber ihm ist etwas beigemengt, was einer andern Welt angehört. Der schlichte, fließende Ton der einfachen Diction hat etwas Holperiges bekommen, weil die Gedanken in das enge Gewand des Hexameters gezwungen werden mußten. Manche Ausdrücke der biblischen Erzählung sind um des Verses willen mit andern vertauscht, deren Berechtigung erst durch einen gelehrten Exkurs nachgewiesen werden kann. An anderen Stellen muß der biblische Gedanke sich eine Verschränkung gefallen lassen und ist nur mit Rücksicht auf die genaue Kenntniß des Urtextes zu verstehen. Im Allgemeinen ist jedoch zu rühmen, daß Juvencus dem Historischen in seiner Darstellung den Vorrang läßt. Nur selten fügt er eine kurze Bemerkung zu demselben als Erläuterung hinzu; eine allegorische Deutung führt er nirgends aus, wahrlich ein großes Verdienst in einer Zeit, wo die Allegorie nach allen Seiten hin üppig zu wuchern begann.

Wenn wir zur Bestätigung des Gesagten hier eine metrische Uebersetzung des Abschnittes geben, welcher die Anbetung der Weisen erzählt, so bemerken wir, daß die Uebersetzung selbstverständlich nicht wörtlich genau sein will. Macht sie dem Leser einen etwas ungelenken Eindruck, so mag man nicht übersehen, daß sich in etwas nach dieser Seite hin der Einfluß des Originals geltend machen mußte. Ich stimme nämlich nicht unbedingt in das Lob derer, welche dem Juvencus gern die Erreichung seines Musters, was die Eleganz und den Fluß der Rede betrifft, zuerkennen möchten. Juvencus erzählt, (I, 259—289):

„Ferne von uns ist ein Volk ganz nahe der steigenden Sonne,
„Eifrig bestrebt zu verzeichnen das Steigen und Sinken der Sterne;
„Magier wurden genannt mit Namen die Ersten des Volkes.
„Ausgewählte derselben vollenden nach Salem die Wegfahrt,
„Gehen zum König sogleich und bitten, er möge sie lehren,
„Wo in Judäa das Kind, das neugeborene, weile,
„Hegend die Königsgewalt: sie wären gekommen aus Antrieb
„Gleich beim Erscheinen des glänzenden Sternes und wollten verehren,
„Flehend erhebend die Hand, den Gott, der den Landen er schiene.
„Schrak zusammen Herodes und ließ Jerusalems Seher
„Sammt den Gelehrten im Volk, der Propheten Verheißungen kundig,
„Kommen, zu forschen mit Fleiß in allen Stellen der Thora,
„Welche vermelden die Stadt, da Christus würde geboren,
„Dessen Erscheinen ja alle Orakel der Seher verheißen.
„Kunde gegeben ward da, daß der in Bethlehems Mauern
„Werde geboren gewiß, der Israels heilige Volkschaft
„Müsse mit heiliger Tugend und Kraft anführen als Herzog.
„Drauf Herodes den Parsen gebot, sie sollten sich sputen,
„Sollten ihm finden das Kind, denn er selber wolle es ehren.
„Siehe, da eilte der Stern vor ihnen in Mitten des Weges,
„Hell durchflammend die Lüfte, und blieb dann stehen hoch oben,
„Zeigte den Suchenden so des Knaben erleuchtete Wohnstatt.
„Herzliche Freude bewegte die Weisen; sie grüßen den Stern gleich,
„Sehen das Kind an dem Busen der Mutter und werfen sich nieder,
„Decken mit niedergebeugetem Antlitz den heiligen Estrich,
„Bitten voll Demuth sodann und bringen drei Gaben als Opfer:
„Weihrauch, Myrrhe und Gold dem Könige, Menschen und Gott dar.
„Nächtlich werden sie dann noch gequält durch schreckliche Träume,
„Weisung erhalten sie so, den wilden Tyrannen zu meiden,
„Wenden vorbei vor dem Schlosse auf seitwärts liegenden Pfaden,
„Kehren zur Heimath zurück gar heimlich, dem König verborgen."

Bedarf es einer ausdrücklichen Versicherung, daß wir die biblische Geschichte in diesem fremden, unsern deutschen Volksschülern unverständlichen Gewande nicht in die Schule zu bringen haben? Jeder erinnere sich der unendlichen Mühe, die es ihm machte, ehe ihm der epische Hexameter soweit vertraut war, daß er Genuß von Homer und Virgil hatte, dann wird er sich erinnern, daß unsere Kleinen früher aus dem labenden Quellen trinken sollen, der ihnen in der schlichten Erzählung der biblischen Geschichte frisch und helle fließt, als bis sie Hexameter zu würdigen wissen.

Hier und da sind uns bei der altkirchlichen Betrachtung der biblischen Geschichte des N. T. Züge entgegentreten, die offenbar in dieselbe von den Schriftstellern hineingetragen sind und aus dem Texte

der kanonischen Schriften nicht entwickelt werden können. Gleichwohl wiederholen sich diese Züge so auffallend und sie werden zum Theil als allgemein bekanntes und von allen anerkanntes Gemeingut in einer Weise betrachtet, daß wir auf eine bestimmte Quelle schließen müssen, auf welche diese Anschauungen zurückzuführen sind. In der That findet sich denn auch eine solche reichlich strömende Quelle; das sind die sogenannten Apokryphen des N. T.*) Ihr Entstehn erklärt sich ganz ähnlich wie das Entstehn der alttestamentlichen Pseudepigraphen. Der fromme Eifer begnügte sich nicht an den Berichten der wirklich vorhandenen Urkunden; diese boten dem heiligen Wissensdurste manche Lücken dar, die man so gern ausgefüllt gesehen hätte, und schwiegen auf manche Fragen, welche die Neugier nur allzuleicht aufwarf. Wo die geschichtlichen Quellen aufhörten, bot sich der Phantasie ein weites Spielfeld, auf dem sie sich wacker umhertummeln konnte. Man suchte die kurzen Andeutungen der Schrift durch möglichst weite Ausdeutungen und Ausschmückungen für den vielseitigen Gebrauch fruchtbar zu machen; man war bestrebt, das Schweigen der Schrift über gewisse Punkte durch ein beredtes Erzählen zu ersetzen und dadurch einem schwer empfundenen Mangel abzuhelfen. Im Allgemeinen war man dabei bemüht, die Erzählungen, die man auf diese Weise und zu diesem Zwecke erdachte, im Sinne der heiligen Geschichte zu dichten. Doch das gelang nicht immer, der heiligen Einfalt geschah es nur allzuoft, in recht geschmackloser Weise Situationen zu erdenken und die erdachten ebenso geschmacklos auszuführen. — Doch diese im Ganzen mehr unschuldige Thätigkeit frommer Phantasie war nicht die einzige Ursache, aus welcher sich die neutestamentlichen Apokryphen erklären; manche von ihnen verrathen zu sehr ein dogmatisches Interesse, das sie verfolgen, als daß wir nicht veranlaßt sein sollten, eben aus diesem Interesse ihre Entstehung zu erklären. Bei der wissenschaftlichen Ausbildung der kirchlichen Dogmen von der Gottheit Jesu, von der Wirklichkeit und dem Werthe seines Versöhnungstodes u. a. regte sich das natürliche Bedürfniß, diesen abstrakten Lehren das lebendige Substrat concreter Geschichtsbilder zu Grunde zu legen. Wo nun der Bericht der Schrift zu kurz dazu erschien, mußte er sich eine weitere Ausführung gefallen lassen, wo er ganz vermißt wurde, war man um so eifriger bemüht,

*) Vergl. zum Folgenden: Thilo: Codex apocryphicus N. T. Tischendorf: Evangelia apocr. Idem: Acta app. apocrypha. Rud. Hofmann: Das Leben Jesu nach den Apokryphen.

das anerkannte Dogma durch eine historische Grundlage zu erhärten, damit auch dem Blödesten die Wahrheit der Lehre einleuchtete.

Die apokryphische Literatur des N. T. ist ziemlich reich, sie umfaßt denselben geschichtlichen Zeitraum, den die Schriften des N. T. darstellen; nur in der Hinsicht reichen ihre Berichte weiter, daß sie von den Eltern Jesu, ja von seinen Großeltern erzählen und daß sie von den spätern Lebensschicksalen einzelner Apostel berichten. Sie stammen aus verschiedenen Zeiten und sind auch nach Inhalt und Form sehr verschieden, wenn auch einzelne sich in einzelnen Stücken mit einander berühren. Rücksichtlich ihres historischen Werthes sind sie sich aber einander völlig gleich, sie enthalten nichts als Einfälle einer keineswegs überall absichtslos dichtenden Phantasie.

Es kann nicht unsre Aufgabe sein, den reichen Inhalt dieser apokryphischen Literatur hier wieder zu reproduciren, wir müssen es uns versagen, über die apokryphischen Apostelgeschichten uns hier weiter zu verbreiten, wir begnügen uns hier, nur aus den evangelischen Apokryphen das Eine und das Andre, was von Interesse ist, mitzutheilen, um daran zugleich zu zeigen, wozu der fromme Eifer gepaart mit reicher Phantasie im Stande ist.

Die apokryphischen Evangelien verbreiten sich hauptsächlich über die Kindheit des Herrn (das Protevangelium Jacobi minoris, Evangelium de nativitate Mariae, Evangelium infantiae Servatoris u. a.); eins, das Evangelium Nicodemi, erzählt die Leidensgeschichte des Herrn und berichtet von seinen Thaten in der Unterwelt. Nach dem, was wir oben gesagt haben, kann es nicht wunderbar erscheinen, daß die apokryphische Berichterstattung sich gerade diesen Perioden des Lebens Jesu zuwandte. Gerade in diesen Partien schienen die evangelischen Berichte einer Ergänzung bedürftig, gerade hier schien es nöthig, manche Vorurtheile, die sich bei den Ungläubigen gebildet, und manchen Anstoß, den diese genommen, wegzuräumen. Das ging am Besten, so urtheilte man, wenn der ungenaue und unvollständige Bericht der biblischen Erzähler durch genauere Darstellung vervollständigt wurde.

Ehe wir nun zu einzelnen Geschichten übergehn, ist es noch nöthig, einige allgemeine Züge, welche dieser christlichen Sagenbildung eigen sind, hervorzuheben. Zunächst ist hervorzuheben, daß uns oft Anklänge an die alttestamentlichen Geschichten begegnen. So berührt sich z. B. die Geschichte von der Ankündigung der Geburt der Mutter Jesu in ihren Hauptzügen mit der Verkündigung der Geburt des Simson

(Richter 13). Zu Joachim, dem Manne der Anna, die zwanzig Jahre in ihrem Ehestande gelebt ohne Kinder zu bekommen, wird der Engel des Herrn gesandt, um ihm die Geburt eines Kindes zu verkündigen. Joachim fordert den Engel auf, mit in sein Zelt zu treten und mit ihm zu speisen. Der Engel weigert sich des, da seine Speise unsichtbar sei. Was Joachim bringen wolle, möge er Gott zum Brandopfer bringen. Beim Verbrennen des Opfers fährt der Engel gleichsam im Rauche zum Himmel. (cf. Hist. de nativ. Mariae c. 2 u. 3). Die genannte Geschichte erinnert außerdem an die Geburt des Isaak, des Samuel und Johannes des Täufers. Eine andre Eigenthümlichkeit der apokryphischen Erzählungen ist, daß sie mit besonderer Liebe von den Personen erzählen, welche in der evangelischen Geschichte nur nebenbei genannt sind. So wird in einem ganzen Buche das Leben des heiligen Joseph von seiner Kindheit bis zu seinem Tode erzählt, und mit besonderer Vorliebe berichtet der Erzähler von dem Berufsleben dieses Mannes und der Hülfe, welche er bei der Ausrichtung seines Handwerkes von Jesu erfahren. (Histor. Josephi fabri). Die beiden Schächer, mit denen Jesus gekreuzigt wurde, begegnen ihm schon in seiner Kindheit und zeigen durch ihr doppeltes Verhalten ihre spätere Gesinnung in der Todesstunde; selbst ihre Namen sind dem Erzähler bekannt; sie heißen Titus und Dumachus (Ev. inf. c. 23). Die apokryphischen Erzähler haben ein weiteres Interesse daran, die Mutter des Herrn zu einem Ideal menschlicher Schönheit und göttlicher Reinheit zu erheben. (Protev. 8 u. a.) Eine spätere Zeit ging darin noch weiter. Sie weiß, daß Maria von mittler Größe, blasser Gesichtsfarbe gewesen, kennt die Form ihres Gesichtes, ihrer Brauen und Nase, weiß, daß ihre Finger „ziemlich lang" gewesen, berichtet, wie sie mit den Menschen verkehrt rc. (cf. Niceph. II, 23). Die apokryphischen Berichte legen ein Gewicht darauf, daß die Mutter des Herrn durch die Empfängniß und Geburt desselben ihre Jungfrauschaft nicht verloren. Sie wird als Jungfrau empfangen, als Jungfrau gebären, als Jungfrau säugen. (Hist. de nat. Mar. c. 9). Vor versammelter Gemeine trinkt sie das Fluchwasser und bewährt ihre Unschuld dadurch, daß sie nicht von Gott an der Stirn gebrandmarkt wird (Protev. c. 15. 16 u. a.). Die Hebamme Zelemi stellt durch ihre Untersuchung fest, daß keine Befleckung bei der Gebärenden geschehn und kein Schmerz bei der Geburt. (Hist. de nat. Mar. 13). Es ist offenbar, daß die Geburt Jesu von einer Jungfrau bereits begonnen

hatte ein dogmatisches Interesse zu gewinnen, daher der Nachdruck, welcher auf die geschichtlichen Vorgänge gelegt wird, durch welche die Wahrheit des Dogma erwiesen werden sollte. —

Entschieden das größte Gewicht wird aber auf den Bericht aus dem Leben des Jesukindes selbst gelegt. Um dasselbe als den wahrhaftigen Gottessohn zu erweisen, wird das Möglichste geleistet, um in allen Verhältnissen, in die es kommt, seine Wunderkraft hervortreten zu lassen. Nicht nur werden so ziemlich alle Wunder, die die Evangelien von dem Manne Jesus berichten, in ähnlicher Weise auch dem Kinde zugeschrieben, die Apokryphen muthen ihren Lesern noch Größeres zu glauben zu. Das Kind Jesus heilt Dämonische (Ev. inf. c. 14), Stumme (ibid. c. 15), Aussätzige (ib. c. 17. 18), weckt Todte auf. (ib. c. 44. Ev. Thom. c. 10. 17. 18). Doch nicht nur das Kind selbst hat solche Heilkraft, sie wohnt auch dem inne, das mit ihm in Berührung gekommen. Ein Stück von seinen Windeln treibt die Dämonen in Gestalt von Raben und Schlangen aus dem besessenen Priestersohne (Ev. inf. c. 11). Ein Kleid, aus seiner Binde verfertigt, schützt das Kind, welches dasselbe trägt gegen die Hitze des Ofens und die Fluthen des Wassers (ib. c. 29). Die meisten Wunder aber verrichtet das Wasser, in welchem das Jesuskind des Morgens gebadet wird. Es heilt Augenkranke, wäscht den Aussatz weg u. s. w. (ib c. 27. 28. u. a.).

Manifestirt Jesus in dieser Weise seine göttliche Macht und Herrlichkeit, so ist es natürlich, daß auch die unvernünftige Natur in ihm ihren Herrn und Schöpfer anerkennt. Ochs und Esel beten ihn an, da er in der Krippe liegt, wie schon Jes. 1 geweissagt ist. (Hist. de nat. Mar. c. 14). Drachen beben vor ihm zurück, Löwen gehorchen seinem Befehle (Ev. Matth. apocr. c. 36 f. u. a.), Bäume senken ihre Zweige nieder, um ihn zu speisen, öffnen ihre Wurzeln um ihn zu tränken (Hist. de nat. Mar. c. 20. 21). Als ihm beim Wasserholen der Krug zerbricht, fängt er das Wasser in seinem Kleide auf und trägt es so heim (Ev. inf. c. 45, u. Ev. Thom. 11). Als der Thronsessel, den sein Vater für den König gemacht, nicht das gewünschte Maß hat, zieht ihn Jesus mit Joseph auseinander, bis er paßt. (Ev. inf. c. 38. 39); seine Saat bringt wunderbare Frucht. (Ev Thom. c. 12). Durch seinen Willen verkürzt sich der Weg; die falschen Götzen fallen vor ihm nieder (Hist. de nat. Mar. 22—24. Ev. inf. c. 10), die Gebilde aus Thon, die er im kindlichen Spiele verfertigt, bekommen auf seinen Befehl Leben. (Ev. inf. c. 36).

Ebenso wie seine Macht bekundet das Jesuskind auch seine wunderbare Intelligenz. Kaum ist es geboren, da spricht es bereits, daß es Jesus, der Sohn Gottes, der Logos sei. (Ev. inf. c. 1). Mit besonderer Vorliebe wird erzählt, daß Jesus seine Lehrer, die ihn das Lesen lehren wollten, durch seine Kenntniß nicht nur der Buchstaben, sondern auch der allegorischen und mystischen Bedeutung derselben in Staunen und Verzweiflung gebracht. (Ev. inf. c. 48. Ev. Thom. c. 6 f.) Das Wunderbarste aber ereignet sich mit dem zwölfjährigen Jesus im Tempel, hier entpuppt er sich als einen Ausbund aller Gelehrsamkeit. Er ist bewandert in der Gesetzeskunde mehr als alle Schriftgelehrten; er übertrifft die dort weilenden Philosophen in Kenntnissen der Astronomie, der Physik, der Psychologie und Logik, daß sie alle ein Staunen ankommt. (Ev. inf. c. 50 ff. Ev. Thom. c. 19). So erscheint es denn natürlich, daß Jesus auch im Hause seiner Eltern eine dominirende Stellung einnimmt; er spricht das Tischgebet und ißt zuerst, auf ihn wird gewartet, ehe man sich zu Tische setzt u. s. w. (Ev. Matth. apocr. c. 43). Solche Züge mögen dem Geschmacke einer frühern Zeit angemessen sein, uns gilt das Wort des Evangelisten: „Er war ihnen unterthan", um uns ein Bild von dem Treiben des Herrn in dem Hause seiner Eltern zu machen. Ist es doch überhaupt wunderbar, daß gerade diejenige Seite der kindlichen Entwicklung Jesu, welche uns sein nachheriges Auftreten und die Entfaltung seiner Persönlichkeit psychologisch vermitteln muß, in den Apokryphen so gut wie gar keine Berücksichtigung gefunden hat. Was sollen uns all diese Wundergeschichten? Sie sind wahrlich nicht geeignet, uns den Heiland näher zu bringen und lieber zu machen. Nur wenige Züge bringen die Apokryphen, welche ein Moment der Kindlichkeit an dem Herrn darstellen. So wird öfter erzählt, daß er mit seinen Genossen gespielt habe (Ev. inf. c. 44. 46. 47. Ev. Thom. c. 2—4 u. a.), diese machen ihn zum König (ib. c. 41. 42), er lacht (vergl. Hofmann a. a. O. S. 183) und weint (Ev. inf. c. 35), er geräth in Wallung und wandelt sogar seine Spielkameraden in Böcke, weil man mit ihm gescherzt (Ev. inf. c. 40). Scheint schon dies letzte von zweifelhaftem Werthe für die Zeichnung eines unschuldigen kindlichen Charakters, so tritt uns sein jugendlicher Uebermuth an einer andern Stelle in fast all zu liebenswürdiger Weise entgegen. Dem Färber, welcher verschiedene Stoffe mit verschiedenen Farben zu färben hat, wirft er alles Zeug in einen Kessel. Doch macht er den Schaden dadurch wieder

gut, daß er den Stoffen nachträglich die gewünschten Farben giebt. (Ev. inf. c. 37). Noch größer wäre freilich seine Färbekunst gewesen, wenn die Stoffe in ein und derselben Farbe das gewünschte Aussehn bekommen hätten. Ich kann nicht leugnen, daß ich diese Lösung des Conflictes erwartete, als ich den Abschnitt zum erstenmale las.

Doch es mag genug sein, wenn wir damit eine Reihe historischer Momente zusammengestellt haben, welche die Apokryphen in die Kindheitsgeschichte Jesu eingetragen haben. Wir geben noch ein Beispiel, in welcher Weise von den Apokryphen biblische Erzählungen wiedergegeben werden. Die Verkündigung der Geburt Jesu lautet nach dem „Evangelium von der Geburt Mariä" in der von Hofmann (S. 20 f.) gegebenen Relation, wie folgt: „In diesen Tagen aber, nämlich in der ersten Zeit ihrer Ankunft in Galiläa, ward zu ihr der Engel Gabriel von Gott gesandt, um ihr die Empfängniß des Herrn zu verkünden und ihr die Art und Weise der Empfängniß darzulegen. Da er nun zu ihr hereintrat, erfüllte er das Gemach, wo sie weilte, mit unendlichem Lichtglanze, grüßte sie huldreich und sprach: Gegrüßet seist du, Maria, du holdselige Jungfrau des Herrn, Jungfrau voll Gnade; der Herr ist mit dir, du Gebenedeite von allen Weibern, Gebenedeite von allen Menschen, die bis hierher geboren wurden. Maria, welche die Gesichte der Engel schon kannte, (sie war im Tempel als Jungfrau durch ihre Hand ernährt,) und der das himmlische Licht nichts Ungewohntes war, weshalb sie auch nicht durch die Erscheinung des Engels erschreckt, noch durch das Licht betäubt wurde, ward nur erregt durch die Rede allein und fing an zu überlegen, was das für ein ungewöhnlicher Gruß sei, was er bedeute und was er bezwecke. Da kam ihren Gedanken der Engel, dem Gott es eingegeben hatte, zu Hülfe und sprach zu ihr: Fürchte dich nicht, Maria, als ob ich in diesem Gruße etwas vorbringe, was deiner Keuschheit entgegen sei. Du hast Gnade bei dem Herrn gefunden, weil du die Keuschheit erwählt hast; deswegen wirst du als Jungfrau ohne Sünde empfangen und einen Sohn gebären. Der wird groß sein, denn er wird herrschen von einem Meer bis ans andere und von dem Wasser bis zu die Enden des Erdkreises. Und er wird Sohn des Höchsten genannt werden, denn wer auf Erden geboren wird niedrig, thront hoch im Himmel. Und Gott der Herr wird ihm den Stuhl seines Vaters David geben, und er wird König sein im Hause Jakob ewiglich, und seines Königreichs wird kein Ende sein. Denn er ist der König der Könige und

der Herr der Herren, und sein Thron ist auf alle Zeiten. Auf diese Worte des Engels antwortete die Jungfrau, zwar nicht ungläubig, aber weil sie den Hergang wissen wollte: Wie soll das zugehn? Denn da ich nach meinem Gelübde niemals einen Mann erkennen werde, wie kann ich gebären ohne die Zuthat des männlichen Samens? Darauf sagte der Engel zu ihr: Maria, glaube nicht, daß du auf menschliche Weise empfangen wirst, denn ohne die Gemeinschaft mit einem Manne wirst du als Jungfrau empfangen, als Jungfrau gebären und als Jungfrau säugen. Denn der heilige Geist wird über dich kommen und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten ohne alle Triebe der Begierde. Daher, was du gebären wirst, wird allein heilig sein, weil es allein ohne Sünden empfangen und geboren ist, und wird Sohn Gottes genannt werden. Da streckte Maria ihre Hände aus und hob ihre Augen auf zum Himmel und sprach: Siehe die Magd des Herrn (denn ich bin nicht werth, daß ich Herrin heiße); es geschehe mir, wie du gesagt hast." (Ev. de nat. Mar. c. 9.)

Im Großen haben wir die Erzählung des Lukas vor uns. Doch ist nicht zu verkennen, daß der Erzähler hier bestrebt ist, Mißverständnisse durch eingefügte Erklärungen zu heben. Maria erschrickt nicht vor der Erscheinung des Engels, sondern vor dem Geheimnißvollen seines Grußes. Ihre Worte: Wie soll das zugehn? erklären sich nicht aus Unglauben, sondern aus ihrer Wißbegierde. Im Uebrigen ist der Erzähler bemüht, das schwer Verständliche durch längere Auseinandersetzung und präcise Fassung zu erklären, so besonders die Empfängniß ohne Zuthun des Mannes. Endlich aber flicht er Momente in seine Erzählung, die neue Züge in die ursprüngliche Geschichte tragen. Der Engel erhellt das Zimmer, Gott giebt ihm den richtigen Gedanken ein, Maria streckt die Hände empor und erhebt die Augen zum Himmel; sie fügt den Worten: Ich bin des Herrn Magd! die Worte von zweifelhafter Demuth hinzu: Ich bin nicht werth, daß ich Herrin heiße. — Wenn wir zu wiederholten malen von einem ausmalenden Erzählen gesprochen und dasselbe in bestimmten Fällen empfohlen haben, so bietet sich hier eine Gelegenheit zu zeigen, wie nicht ausgemalt werden darf. Es dürfen nämlich keine fremden Züge in die biblischen Geschichten getragen werden; als solche sind aber immer die Fälle zu betrachten, in denen positive historische Momente erzählt werden, von denen der biblische Bericht nichts weiß. Wie leicht wird dadurch das Geschichtsbild zur Karrikatur verzerrt, wie leicht prägen sich diese fremdartigen Züge

dem Gedächtnisse des Kindes ein, sodaß es darüber das biblische Bild selbst in seiner Reinheit und Wahrheit vergißt. Die Apokryphen leisten im Eintragen solcher historischen Momente Gewaltiges, aber ihre Art ist eben eine apokryphische, vor der wir uns zu hüten haben. Man vergleiche nur, wie die Apokryphen die Verzweiflung des Joseph ausgemalt, als er Maria für eine Ehebrecherin hält (Ev. de nat. Mar. c. 10 u. a.), oder wie Judas Ischarioth seinem Weibe, die gerade einen Hahn brät, sein Vorhaben, sich zu erhängen, mittheilt (Ev. Nicod. init.).

Die größte Freiheit, um nicht zu sagen Willkür, erlaubt sich in dieser Beziehung das Evangelium Nicodemi; es verschiebt z. B. vollständig die historischen Thatsachen, wenn es bei dem Verhör Jesu vor Pilatus zuerst die Frage erörtert werden läßt, ob Jesus ein Hurenkind sei, wie die Juden in ihrer Anklage behaupten, wenn es ferner diejenigen, welche Jesus geheilt hat, oder denen er Wohlthaten erwiesen, auftreten und für Jesum vor Pilatus Zeugniß ablegen läßt. Wo Jesus von seinen Jüngern sagt: Heute werdet ihr euch alle an mir ärgern! scheint eine derartige Einschaltung, so gut sie gemeint, als ein höchst unglücklicher Versuch, die Berichte der Evangelisten zu ergänzen.

Wir haben bisher absichtlich nur von der apokryphischen Literatur, die auf dem Boden der christlichen Anschauung erwachsen ist, berichtet. Der Vollständigkeit wegen müssen wir erwähnen, daß auch im Koran*) und andern muhamedanischen Schriften Episoden aus dem Leben Jesu erzählt werden, die einen solchen apokryphischen Charakter haben. Bei der bekannten Stellung, welche Muhamed zu Christus sich vindicirte, ist es natürlich, daß die Erzählungen im Ganzen in einem der Person Jesu günstigen Sinne gehalten sind.

Anders steht es mit den Berichten über Jesus, welche in den Talmud aufgenommen sind. Danach wird Jesus als der uneheliche Sohn eines Soldaten gebrandmarkt, eine Perfidie, welche in der jüdischen Schmähschrift Toledoth Jeschu noch dadurch überboten wird, daß Namen, Zeit, Ort und Umstände genau angegeben werden, um die aufgestellte Behauptung recht plausibel zu machen (Vergl. Hofmann a. a. O. S. 342 f.). Von solchen Arbeiten und Ausführungen, welche den Stempel der gemeinsten Gehässigkeit an sich tragen, können wir umso mehr absehn, als wir es mit der Geschichte einer Disciplin zu

*) Gerock: Christologie des Koran u. a.

thun haben, welcher eine pädagogische Bedeutung innewohnt. Lüge und Gemeinheit liegen aber außerhalb der pädagogischen Rüstkammer, dagegen darf die dichtende Phantasie, selbst wenn sie ihre Liebe zu einem bestimmten Gegenstande in einer pia fraus bekunden sollte, nicht ganz von der Sphäre der pädagogischen Technik ausgeschlossen werden. Es versteht sich von selbst, daß ihre Anwendung unter der Controlle der historischen und ethischen Wahrheit zu geschehen hat. Deshalb eben forschen wir der biblischen Geschichte auch historisch nach, um kanonische und apokryphische Art von einander unterscheiden zu lernen, um mit der streng wissenschaftlichen Auffassung doch zugleich den echt kirchlichen Geist verbinden zu lernen, um endlich in der rechten theologischen Würdigung der betreffenden Frage das erforderliche Material zu gewinnen, wenn wir an die Lösung der pädagogischen Seite derselben zu treten versuchen. —

Kehren wir nunmehr wieder zurück zur kirchlichen Behandlung der in der Schrift selbst erzählten heiligen Thatsachen. Haben wir im Vorhergehenden mehr die wissenschaftliche Behandlung von Seiten der großen Lehrer der alten Kirche ins Auge gefaßt und nachgewiesen, wie sie in ihren exegetischen, apologetischen und historischen Werken rücksichtlich der biblischen Geschichte im Ganzen und im Einzelnen verfuhren; so werden wir nun noch diejenige Thätigkeit der alten Kirche ins Auge zu fassen haben, wo sie aus dem unmittelbaren Bedürfniß der Gemeine heraus erbauend und belehrend wirkte. Wir gehen dazu über, die Verwendung der biblischen Geschichte in der Homilie und Katechese kennen zu lernen.

Da die christliche Kirche sich aus der jüdischen Gemeine heraus entwickelte, so war es naturgemäß, daß auch die gottesdienstlichen Einrichtungen der Kirche sich anfangs eng an die der jüdischen Gemeine anschlossen, soweit nicht der christliche Kultus, in dem von Anfang an die Feier der Agapen einen wesentlichen Mittelpunkt bildete, eine Abweichung von dem jüdischen Kultus und selbstständige Ausgestaltung von selbst gebot. Während der Zeit des babylonischen Exils mußte das jüdische Volk seinen Opferkult im Tempel zu Jerusalem entbehren; ein Ersatz dafür schien ein nothwendiges Bedürfniß. Man fand einen solchen in den gottesdienstlichen Versammlungen, deren Mittelpunkt die Betrachtung des Wortes Gottes wurde.*) Man schritt dazu, Synagogen

*) Vergl. zum Folgenden: Zunz: die gottesdienstlichen Vorträge der Juden. Leyrer: Synagogen der Juden in Herzog R. E.

zu bauen und behielt die Sitte des Synagogengottesdienstes auch nach der Rückkehr aus dem Exile bei. Gebete, Schriftlectionen und Auslegungen der Schriftstücke bildeten die wesentlichsten Bestandtheile der neuen Art von Gottesdiensten.

Je mehr indeß beim Volke das Verständniß des Althebräischen schwand, desto größer wurde für dasselbe das Bedürfniß einer Uebersetzung der heiligen Schriften. Diese geschah anfangs mündlich während des Gottesdienstes. Wort um Wort, Satz um Satz wurde den jüdischen Hörern das Hebräische, nachdem es gelesen, übersetzt mit dem Bestreben, möglichst genau den Wortsinn festzuhalten, seltener in paraphrastischer Weise. Die griechische Uebersetzung der 70 Dolmetscher, die sogen. LXX, für die griechisch redenden Juden und die älteren chaldäischen Uebersetzungen, die sogen. Targume, geben einen ungefähren Einblick in das erwähnte Verfahren. Bei diesem Verfahren mußte der Ueberblick über das Ganze sehr erschwert werden, besonders konnte auch das Historische kaum zu seinem vollen Rechte kommen. Diesem Mangel konnte indeß durch eine weitere Sitte des Synagogendienstes abgeholfen werden.

An die Verlesung und Uebersetzung des Schriftabschnittes schloß sich nämlich ein freier Vortrag an, unsern Predigten vergleichbar, der das Ergebniß der Forschung über den Text war, weshalb er Derascha =Forschung genannt wurde. Doch dürfen wir nicht denken, daß darin ein frischer und fröhlicher Geist individueller Auffassung sich geltend gemacht habe. Die jüdischen Schriftgelehrten waren bemüht, die traditionelle Auslegung in möglichst vollständiger und weitschweifiger Weise vorzutragen, weshalb sich denn auch das Volk oft genug gelangweilt fühlte (cf. Mt. 7, 29).

Da nun Jesus und seine Apostel an die vorgefundene Sitte ihres Volkes angeknüpft, aber in ganz andrer Weise das Wort Gottes zum Gegenstande lebendiger Predigt und Auslegung gemacht hatten, so war es natürlich, daß in dem mehr selbstständig entwickelten christlichen Gottesdienst noch die Spuren des jüdischen Synagogendienstes zu erkennen waren.

Neben den Psalmen und Lobgesängen und geistlichen lieblichen Liedern, welche die Christen singen sollen, werden sie auch ermahnt, das Wort Christi unter sich reichlich wohnen zu lassen (Kol. 3, 16). Es bildete nämlich die Verlesung der Schriften des Alten Testamentes, später die Verlesung auch apostolischer Schriften einen Hauptbestand-

theil des christlichen Gottesdienstes. So berichtet Justinus der Märtyrer (I. Apol. 67), daß die Denkwürdigkeiten der Apostel (d. h. die Evangelien) oder die Schriften der Propheten in der Gemeineversammlung verlesen würden, solange es die Zeit erlaube. Dazu wurden anfänglich auch solche Schriften benutzt, die hernach ein kanonisches Ansehn nicht erwarben. So ist es bekannt, daß der erste Brief des römischen Clemens längere Zeit hindurch wie ein Buch der heiligen Schrift in den Kirchen vorgelesen wurde (Enseb. H. E. IV, 23). Im Jahre 397 sah sich ein Conzil zu Carthago veranlaßt, außer den Lectionen aus der heiligen Schrift auch die Verlesung der Leidensgeschichten der Heiligen an den Gedächtnißtagen derselben zu gestatten (Bruns: concil. I. p. 133), während Pabst Gelasius dies im Jahre 494 für die römische Kirche verbot (Mansi VIII, p. 149). Die apostolischen Constitutionen gebieten ausdrücklich die Lesung des Gesetzes und der Propheten, sowie der Apostelgeschichte, der paulinischen Briefe und der Evangelien (II, 39. 57). Schon diese Sitte und der Werth, welcher von Anfang an auf das Wort der Schrift gelegt wurde, ließen bei der Verbreitung des Christenthums auch zu nicht griechisch redenden Völkern das Bedürfniß von Uebersetzungen in die verschiedenen Landessprachen erwachsen. An der Uebersetzung der LXX hatte man ein Beispiel, welches die Berechtigung einer solchen Uebersetzung erwies, an ihr hatte man zugleich ein Muster, in welcher Weise zu übersetzen war. Merkwürdig ist dabei, daß die in den ersten Jahrhunderten der Kirche entstandenen Uebersetzungen, wie sie unter kirchlicher Autorität angefertigt wurden, auch kirchliches Ansehn genossen, sodaß man sich auf sie als anerkannte Beweisquellen berief. Es leuchtet ein, daß dadurch der Inhalt der heiligen Schrift einem viel größern Theile des christlichen Volkes zugänglich gemacht werden konnte, und daß dieses die heiligen Geschichten in einer festen Form hörte, wodurch sie sich seinem Verständniß und Gedächtniß um so leichter einprägten. So kam es denn, daß nicht nur die Geistlichen sich mit der Schrift beschäftigten; auch Laien lasen sie zu ihrer privaten Erbauung, wie durch Chrysostomus u. a. bezeugt wird (Vergl. L. van Eß: Gesch. der Vulgata S. 6 ff.). Es konnte nicht ausbleiben, daß dadurch ein erheblicher Einfluß auf die Ausgestaltung christlich-nationaler Volkstypen ausgeübt wurde, eine Erscheinung, die sich an unserm deutschen Volke durch die lutherische Bibelübersetzung in viel späterer Zeit noch einmal in so glänzender Weise wiederholt hat.

Unter den hierher gehörenden Uebersetzungen nennen wir die syrische, welche wohl die älteste ist. Sie wird Peschito genannt, d. h. die einfache, weil sie bemüht ist, den schlichten und einfachen Wortsinn des Originals wiederzugeben. Von dem größten Interesse für unser Volk ist die gothische Bibelübersetzung des Ulfila, welche die Gothen auf ihren Zügen in das westliche und südliche Europa begleitete und wesentlich dazu beitrug, denselben eine geraume Zeit den Charakter nationaler Eigenthümlichkeit mitten in der römischen Welt zu erhalten. Gegenwärtig ist dieses Denkmal nationaler Literatur naturgemäß mehr zum Gegenstande sprachwissenschaftlicher als religionsgeschichtlicher Forschungen geworden. Den nachhaltigsten und Jahrhunderte lang bestimmendsten Einfluß hat indessen die lateinische Uebersetzung des Hieronymus (um 400), die sogen. Vulgata d. h. die allgemein verbreitete, ausgeübt. Vor ihr bestanden freilich schon mehrere lateinische Uebersetzungen, die zum Theil in landschaftlichem Idiom geschrieben waren, und keineswegs wurden die Vorzüge der Uebersetzung des Hieronymus von Anfang an als solche anerkannt und gewürdigt, im Gegentheil es erhob sich gegen dieselbe ein nicht geringer Widerspruch. Indessen gelang es dem päpstlichen Stuhle dieser freilich inzwischen mit andern Elementen untermischten Uebersetzung größeres Ansehn zu verschaffen. Gregor der Große († 604), der ja auch in andrer Beziehung für die Einheit der römischen Kirche, Lehre und Cultur Gewaltiges geleistet, wußte auch die auctoritative Geltung der Vulgata anzubahnen (Vergl. v. Eß a. a. O. S. 134 ff.). Seitdem übte sie den directesten Einfluß auf die theologische, religiöse und sprachliche Bildung der Geistlichen und damit mittelbar auch der Laienwelt aus. Das machte sich selbstverständlich auch in der Auffassung und Behandlung der biblischen Geschichte geltend. In der Form, welche dieselbe in der Vulgata gewonnen, wurde nunmehr die einzelne Geschichte an das christliche Volk gebracht, und dieselbe gab vielfache Veranlassung zur neuen Auslegungen, die ohne Kenntniß des Urtextes durch richtiges oder falsches Verständniß des lateinischen Textes von den Auslegern gegeben wurden. Die Vulgata ist unstreitig trotz ihrer zahlreichen Fehler eine ganz vortreffliche, in einzelnen Theilen auch sprachlich schöne Uebersetzung. Bekannt ist, daß Luther noch in spätern Jahren alter Gewohnheit folgend die Psalmen am liebsten in der Sprache des Hieronymus betete. Allein sie ist und bleibt doch eine Uebersetzung und vermag doch nur den Dienst einer solchen zu leisten.

Seitdem durch das tridentinische Conzil (Sessio IV. 8. April 1546) die Vulgata als die Norm des römischen Glaubens erklärt worden, ist der Gegensatz protestantischer und katholischer Anschauung auch ein prinzipiell wissenschaftlicher geworden. Seitdem die deutschen Protestanten in der lutherischen Bibel einen nationalen Schatz gewonnen, ist dieser Gegensatz auch ein praktisch-religiöser geworden; wo hüben und drüben die Sprache der Bibel geredet wird, versteht man sich gegenseitig nicht mehr. Doch wir schweifen mit unsern Blicken auf eine spätere Zeit von unserer nächsten Aufgabe ab.

An der oben angeführten Stelle des Justinus heißt es weiter: „Wenn dann der Vorleser aufgehört hat, hält der Vorsteher eine Anrede, in welcher er ermahnt und auffordert, diesen schönen Lehren und Beispielen nachzufolgen." Daraus erhellt aufs Deutlichste, daß auch in dieser Hinsicht der christliche Kultus an die gottesdienstliche Ordnung der Synagoge sich anschloß; der Deruscha entsprach hier die Predigt. Ihre Absehn war nach Justin eine zur sittlichen Nachfolge auffordernde Ermahnung.

Anfangs war diese Ansprache eine einfache und schmucklose. Noch Clemens von Alexandrien (Strom. 1, 4. 2, 1) und Origenes (Hom. in Jos. VII.) und spätere betonen es aufs Nachdrücklichste, daß die christliche Predigt des heidnischen Redeprunkes nicht bedürfe. Allein, als die christliche Kirche sich nicht mehr in der Defensive befand, als es ihr gelungen war, die antike Welt im Großen und Ganzen zu überwinden, verschmähte sie es auch nicht mehr, die Grundsätze der Rhetorik in den Bereich ihrer Anwendung zu ziehen. Es ist bekannt, daß Augustinus die Predigten des Ambrosius besuchte, nicht um zu hören, was er predige, sondern um zu lernen, wie er predige.

Man pflegt die Predigten der alten Kirchenväter mit dem Ausdruck der Homilieen zu bezeichnen. Man wollte damit den vertraulichen Ton bezeichnen, in welchem sie ursprünglich gehalten waren, gerade im Gegensatze zu den Reden der heidnischen Rhetoren. Das Eigenthümliche der Homilieen besteht nun darin, daß ihr Absehn auf eine praktische Auslegung des zu Grunde gelegten biblischen Textes gerichtet ist. Den Worten des Textes folgend sucht der Homilist eine möglichst vielseitige Beleuchtung desselben zu gewinnen und zu geben. Ohne dabei den Faden zu verlieren, giebt er alles, was sich ihm zur Vergleichung der Stelle mit ähnlichen Situationen bietet, sucht nach allen Seiten hin das Interesse seiner Zuhörer für die einzelne Stelle zu

gewinnen u. s. w. Das Ganze eines biblischen Abschnittes faßt er dagegen weniger scharf ins Auge. Die Art unserer Predigten, aus der Einheit des Textes heraus zu schöpfen und die Gedanken, die aus dem Worte Gottes eruirt worden, unter bestimmte Gesichtspunkte zu stellen und als individuelles Eigenthum zur Darstellung zu bringen, dürfen wir in den Homilieen der Alten nicht suchen. Daher kommt es, daß in ihrer Darstellung das Zwingende und Fassende der biblischen Geschichte nicht so zur Erscheinung kommt, wie wir wünschen möchten. Ueber dem Bestreben, dem Texte exegetisch gerecht zu werden, kommt das dramatische Gepräge, welches so vielen Erzählungen eignet, zu kurz.

Als der Begründer der kirchlichen Homilie im alten Sinne des Wortes gilt Origenes. Wir haben schon oben Gelegenheit genommen, einige seiner Homilieen zu analysiren, um daraus sein Verfahren kennen zu lernen, die biblische Geschichte zu verwerthen. Wir können deshalb gleich zu dem Meister der Beredsamkeit in der griechischen Kirche, zu Johannes Chrysostomus,*) übergehn. Der Gang seiner Bildung und die hohe Stellung, welche er in der Weltstadt Constantinopel einnahm, ließen ihn die Handgriffe und wirklichen Kunstformen der antiken Rhetorik nicht verschmähen; aber er vergaß über der „großen Kunst" auch nicht die Predigt der ungeschminkten Wahrheit. So ist es natürlich, daß seine Homilieen zu allen Zeiten die wärmsten Verehrer gefunden haben. Dieselben sind indessen der Form nach sehr manchfach angelegt. Manche derselben sind Homilieen im engeren Sinne des Wortes, sie erklären den Text biblischer Bücher der Reihe nach; andre behandlen einzelne Geschichten, andre legen einen Abschnitt der kirchlichen Lehre klar, andre behandeln Zeitfragen u. s. w. Uns kann es hier nicht auf eine Darlegung der reichhaltigen homiletischen Literatur des Chrysostomus ankommen, wir werden uns begnügen, sein Verfahren an einem Beispiele deutlich zu machen. Wir wählen dazu zuerst die 6., 7. und den Anfang der 8. Homilie über das Evangelium des Matthäus**), in welchen die Anbetung der Weisen aus dem Morgenlande ausgelegt wird. Schon die Abgrenzung des Textes für die einzelnen Homilieen muß auffallen. Die erste der genannten Homilieen legt die ersten drei Verse der Geschichte aus; die zweite die Verse 4—10, die achte Homilie fährt dann fort mit der Auslegung des 11. und 12.

---

*) Vergl. Joh. Chrysostomi opera omnia ed. Montfaucon.

**) Tom VII, pag. 97 sq.

Verses, die offenbar noch zu der Geschichte gehören, und reiht daran die Auslegung des folgenden Abschnittes von der Flucht nach Aegypten, ohne daß auch nur im Mindesten an dem Uebergange zu dem Neuen Anstoß genommen würde. Man fühlt sich in die Zeiten zurückversetzt, wo man in den exegetischen Collegien genau von dem Verse weitergeführt wurde, wo ohne Rücksicht auf einen Abschnitt im Gedankengange in der Stunde vorher die Erklärung des Einzelnen hatte abgebrochen werden müssen, um es aufs Neue dem Zufalle zu überlassen, bis wie weit sich die Erklärung in dieser Stunde fortspinnen sollte.

Gehen wir zum Gedankengange der sechsten Homilie über. Zu Anfang steht der Text: Mt. 2, 1 und 2. Dann beginnt Chrysostomus mit dem Gedanken, es bedürfe großer Genauigkeit, um die Stelle zu erklären. Schon darin liegt eine Schwierigkeit, daß die Feinde der Wahrheit argumentiren:- Bei der Geburt Christi ist ein Stern erschienen, also ist die Astrologie eine wahre Wissenschaft. Unmöglich! denn er hat ja die Astrologie und das Fatum vernichtet und den Mund der Dämonen verstopft. Wie auch konnten die Magier aus dem Sterne die Geburt des Königs erkennen, der doch nach seiner eignen Aussage nicht von dieser Welt war, der nicht Rosse noch Reisige hatte, sondern ein niedriges und armes Leben führte und mit zwölf verachteten Männern umherzog? Wie ferner kam es, daß sie ihn aufsuchten? Die Astrologie sagt doch nur das vorher, was dem Neugebornen das Schicksal bestimmt. Diese aber waren bei der Geburt nicht zugegen und konnten also aus dem Laufe der Sterne die Zukunft nicht lesen. Im Gegentheil, sie kamen, den Gebornen zu sehn, nachdem sie den Stern lange vorher erblickt. Was bewog sie nun, so weither zu kommen? Auch für den Fall, daß er ihr König werden sollte, hätte ihre Reise keinen Sinn. Wäre er in einem königlichen Palaste geboren, so hätten sie vielleicht durch ihre Verehrung das Wohlwollen des königlichen Vaters sich erwerben können. Nun aber mußte ihr Weg mit Gefahren verbunden sein, da Herodes und das Volk auf diese Kunde in Unruhe kommen mußten. Der Einwand, sie hätten das nicht wissen können, ist falsch, sie mußten das wissen. Warum beteten sie ein Kind in Windeln an? Wäre es noch ein Mann gewesen! das aber grenzt an Wahnsinn, daß ein Perser sollte sein Vaterland und Haus verlassen haben, um sich einem andern Könige zu unterwerfen. — Doch wäre das Thorheit, das Folgende wäre noch thörichter: Nach so langer Reise kehrten sie gleich wieder zurück; welche

königlichen Abzeichen aber sahen sie? Einen Stall, eine Krippe, ein Kind in Windeln, eine arme Mutter. Wie kam es, daß sie Geschenke gaben? Brachten sie solche allen neugebornen Prinzen? Unmöglich. Was konnten sie von diesem Kind erwarten? konnten sie glauben, er werde sich ihrer später erinnern? Ja sie waren des Todes werth, da sie das Kind durch ihr Gebahren in die größte Lebensgefahr brachten. — So ungefähr muß man urtheilen, wenn man die Sache menschlich betrachtet; doch wir wollen die Sache durch derartige Fragen nicht verwirren, sondern beim Stern anfangen. Erkennen wir, was es mit ihm auf sich hat, so verstehen wir das andre leicht. Das zeigt uns aber die Schrift. Ich glaube, daß es kein gewöhnlicher, ja gar kein Stern, sondern eine unsichtbare Kraft gewesen. Denn kein Stern nimmt den Weg von Süden nach Norden, wie dieser, auch erschien er nicht in der Nacht, sondern am hellen Mittage, ferner ließ er bald sein Licht scheinen, bald hielt er es zurück; in Jerusalem hatten die Magier ihn verloren. Sodann hatte er keinen bestimmten, sondern einen willkürlichen Lauf, bald stand er, bald bewegte er sich fort, wie die Wolkensäule, welche Israel in der Wüste leitete. Endlich stand er nicht an der Höhe des Himmels, sondern viel tiefer; wie hätte er sonst den Stall bezeichnen können, wo das Kindlein lag! Aus diesen Beweisen erhellt, daß der Stern ein andrer als ein gewöhnlicher gewesen sei. — Weshalb aber erschien dieser Stern? Um den Juden allen Vorwand zur Entschuldigung zu nehmen. Er, der den alten Zustand aufheben und den ganzen Erdkreis zu einem Glauben bringen wollte, öffnete den Heiden eine Thür. Aus dem Munde der Perser sollten sie vernehmen, was sie aus den Propheten nicht hatten lernen wollen, um aller Entschuldigung baar zu sein. Was Gott den Niniviten that, als er ihnen Jonas sandte, das that er den Juden, als er ihnen die Magier sandte; deshalb sprach Jesus: die Leute von Ninive werden auftreten und verdammen 2c. — Warum schickte er den Magiern solche Erscheinung? Einem Propheten hätten sie nicht geglaubt, eine Stimme nicht beachtet, einen Engel überhört. Gott ruft sie in ihrem Berufe, indem er ihnen solch einen merkwürdigen Stern schickt. So macht es auch Paulus, wenn er an den Altar anknüpft und die Dichter citirt, wenn er die Juden an die Beschneidung oder an die Opfer erinnert. Verachte darum Gott nicht, wenn er die Magier durch einen Stern beruft; sonst mußt du auch die jüdischen Institutionen wie Opfer, Reinigung und dergl. verachten; diese sind dem Heidenthume entlehnt,

um das Volk allmählich zur hohen Weisheit zu erziehen. So macht es Gott auch mit den Magiern, er beruft sie durch den Stern, hernach, als sie weitergekommen, redet er sie durch den Engel an. Ebenso machte er es mit den Bewohnern von Askalon und Gaza. Durch die Plage bewogen, beriefen sie die Seher wegen der Bundeslade. (Es folgt eine kurze Erzählung nach 1. Sam. 5 und 6). Das mag genug sein von dem Sterne; kehren wir zum Anfange des Gelesenen zurück. Warum wird Zeit, Ort und bei Herodes der Rang angegeben? Dieser König Herodes ist zu unterscheiden von dem Tetrarchen, welcher den Johannes tödten ließ. Den Ort Bethlehem nennt Matthäus wegen der Weissagung Micha 5, 2, wo er genannt ist, die Zeit wegen der Zeitbestimmung in der Weissagung des Jakob Gen. 49, 10. Uebrigens ist diese Erkenntniß der Magier auf eine direkte Einwirkung Gottes auf ihr Herz zurückzuführen, der ähnlich auf sie wirkte, wie auf Cyrus. — Gott offenbarte dies nicht allen Magiern, weil nicht alle geglaubt hätten. Nur zu den Niniviten wurde Jonas gesandt; nur einer von den Schächern am Kreuze ist selig geworden. Darum bewundere den Glauben dieser, die ohne Furcht frei heraus sagten: „Wir sind gekommen ihn anzubeten!“ Deshalb glaube ich auch, daß sie hernach die Lehrer ihrer Volksgenossen geworden sind. — Es folgt V. 3. Mit Recht fürchtete Herodes für sich und seine Söhne; weshalb aber zitterte Jerusalem, da er ihnen doch als Heiland und Befreier verheißen war! Aus derselben Ursache, aus der sie einst sich von Gott abwandten und nach den Fleischtöpfen Aegyptens sich sehnten. Das sagt auch der Prophet (Jes. 9, 5): „Sie begehren, kaum geboren, vom Feuer verzehrt zu sein.“ — Erschreckt, begehren sie nicht weiter nachzuforschen, während sie sich doch hätten rühmen können, daß der König bei ihnen geboren, zu dessen Verehrung die Perser gekommen; was war erst zu erwarten, wenn das Kind zum Manne erwachsen war! Nichts von alle dem dachten sie. Hüten wir uns vor solcher Schlaffheit und kämpfen wir dagegen mit Eifer, der glühender als Feuersbrand. Christus hat gesagt: „Ich bin gekommen ein Feuer anzuzünden in der Welt“ 2c.

Doch wir sind kälter als Asche und stiller als Todte; sehen wir nur Paulum an, der den Himmel durchflog und heftiger als die Flamme alles bezwang, Gegenwärtiges und Zukünftiges. Doch glaubst du, du könnest Paulo nicht nachfolgen, so siehe die ersten Christen an, die Geld und Gut opferten, um sich ganz Gott zu ergeben. Es ist

nämlich die Art des geistlichen Feuers, daß es von den weltlichen Lüsten sich kehre und zu einer andern Liebe sich wende. In wen diese Liebe gezogen, der erhebt sich leichter als die Feder und verachtet alles, was sichtbar ist. Er findet seine Freude darin, den Strom seiner Thränen oft fließen zu lassen. Das verbindet mit Gott. Ein solcher Mensch, sei er, wo er sei, kann der Thränen nicht satt werden. Sie preist Christus vor andern selig, wenn er sagt: Selig sind, die da Leid tragen. Wie spricht aber Paulus: Freut euch mit den Fröhlichen! Um die Lust dieser Art Thränen zu erklären. Denn diese Thränen, in Gott geweint, machen ewige Freude. So ward die große Sünderin herrlicher als die Jungfrauen. Von Reue ergriffen, entbrannte sie von Liebe zum Herrn; sie netzte seine Füße mit ihren Thränen ꝛc. das that sie äußerlich; wie es in ihrem Herzen brannte, das sah nur Gott allein. Jeder, der es hört, muß sich über sie freuen, wenn er bedenkt, welcher Frieden auf die Vergebung ihrer Sünden folgte. Wie nach dem Gewitter die reine Luft, so folgt auf die Thränen Ruhe und Heiterkeit. Wie aus Wasser und Geist, so werden wir aus Thränen und Bekenntniß rein. Doch meine ich die Thränen, welche nicht vor den Augen der Menschen, sondern im stillen Kämmerlein geweint werden, wie die Thränen der Hanna, deren Gebet Gott erhörte.

Auch Christus weinte oft, nie wird berichtet, daß er gelacht. Ebenso verhält es sich mit Paulus. Nur Sara und Ham lachten. Ich sage das nicht, um das Lachen überhaupt, sondern nur das ausgelassene Lachen zu verleiden. Denn wir müssen über alles Rechenschaft geben (wird mit mehreren Stellen belegt). Bedenkest du das, wie kannst du lachen? Weinst du dagegen, kommst du los von dem Verdammungsurtheile. Vor dem Kaiser wagst du nicht zu lachen, warum vor Gott, der darob zürnt! Wer solchem Worte nicht folgt, wendet sich weit ab von Gott, denn das Spiel kommt vom Teufel (wird durch Schriftsteller erhärtet). Die da zur Zeit des Noa sich ergötzten, kamen in den Fluthen der Wasser um.

Chrysostomus ergeht sich nun des Weitern über den Gedanken, daß der Teufel Gelegenheit zur Lust macht, wozu er auch das Theater rechnet, auf dem obscöne Stücke aufgeführt werden. Mit dem Ernst eines treuen Seelenhirten warnt er seine Hörer wieder und wieder vor dem gefährlichen Gifte, das von dorther strömt. So läuft also die Homilie in eine Paränese der ernstesten Art aus. Aber, fragen wir, in welchem Zusammenhange steht sie mit dem Anfange der Er-

zählung von der Anbetung der Magier? Die Energielosigkeit und Schlaffheit der Juden bietet doch dazu nur die allerzufälligste Veranlassung und Ueberleitung. —

Gehen wir zur siebten Homilie über. Juden und Magier thaten sich wechselseitig einen Dienst; diese, indem sie von dem Sterne berichteten, jene, indem sie die Weisen auf die Propheten wiesen. Uebrigens zeigt seine Geburt in Bethlehem Gottes Walten über ihn. Seine Mutter blieb dort 40 Tage, um allen, die Lust empfanden, Gelegenheit zu genauer Erforschung zu geben. Aufforderung dazu gab es genug: die Erregung in der Stadt, das Wort des Phropheten, die Versammlung der Schriftgelehrten, was Lucas von Hanna, Simeon, Zacharias, den Engeln und Hirten erzählt ꝛc. Da sie ihn aber nicht sehen wollten, verbarg er sich hernach eine Zeitlang, bis er bei seiner Taufe durch die Stimme von oben, durch die Predigt Johannes, hernach durch seine Wunder, durch Wind und Wetter offenbart wurde, daß die Juden sich mit Nichtwissen nicht entschuldigen können. — Die Worte des Propheten (Micha 5, 2) sind genau zu beachten. Es heißt nicht: er wird bleiben, sondern er wird kommen, um anzudeuten, daß er in Bethlehem nur geboren werden sollte. Manche beziehen die Stelle fälschlich auf Serubabel; denn dieser ist ja zu Babel geboren. Beachte, daß es den Juden anfänglich leicht gemacht wird, der Botschaft zu glauben; deshalb wird Jesus nicht gleich Sohn Gottes, sondern „König der Juden" oder „Herzog über das Volk Israel" genannt. Seine Würde wird freilich von den Propheten an anderen Stellen geweissagt (folgen die Belege). Es wird von Micha ausdrücklich nur auf die Herrschaft des Messias über Juda hingewiesen, um bei den Juden keinen Anstoß zu erregen. Wenn nicht alle Juden seine Herrschaft sich haben gefallen lassen, so ist das ihre Schuld. — Da berief Herodes die Weisen heimlich ꝛc. Er wollte das Kind tödten. Das war ein Zeichen großer Thorheit; er mußte aus allem erkennen, daß hier Gott seine Hand im Spiele hatte. So geht es aber immer den Thoren, Unmögliches unternehmen sie. Thöricht war auch, daß er meinte, die Weisen würden ihn dem Kinde vorziehen, um das sie doch gekommen waren. Er beruft die Weisen heimlich, weil er den Juden eine Zuneigung zu dem Heilande zutraut. Er forscht nach der Erscheinung des Sternes, um sicher zu sein. Uebrigens war der Stern schon vor der Geburt erschienen. Er befiehlt die zweijährigen Kinder zu tödten; das ist ein Beweis seiner großen Wuth. Herodes spricht

zu ihnen: Geht, und forschet fleißig nach dem Kindlein ꝛc. Wieder ein Zeichen der Thorheit. Aus seinem Benehmen mußten die Weisen seine Absicht errathen. Er spricht von dem Kindlein, nicht von dem Könige, um seine Herrschaft nicht anzuerkennen. Doch die Magier merken es nicht. Auf dem Wege sehen sie den Stern. Er war verschwunden, damit sie sich von den Juden belehren ließen. Beachte die schöne Ordnung, vom Stern kommen sie zum jüdischen Volke, zum Könige, zum Propheten; dann werden sie vom Engel (!), dann wieder vom Sterne geleitet. Es bedurfte aber des Sternes, um genau Haus und Kind zu bezeichnen. Da sie den Stern sahen, freuten sie sich. Der Stern zwang dann die Magier, das Kind anzubeten. Marcion und Paul von Samosat müssen sich schämen, wenn sie solches hören, daß die Magier das Kind als ihren Gott anbeteten, wie ihre Geschenke beweisen. Schämen müssen sich auch die Juden, daß ihnen die Heiden zuvorgekommen sind. Sie bildeten im Voraus den Befehl ab: Geht hin in alle Welt! ꝛc. Auch zu den Heiden sollte das Heil kommen, nachdem die Juden es verachtet.

Laßt uns den Magiern folgen, von irdischen Geschäften uns frei machen, um Christum zu sehn. Die Weisen sahen in Persis den Stern, als sie dies Land verließen, die Sonne der Gerechtigkeit. Ob auch alle erschrecken, wir wollen zu dem Hause des Kindleins gehn, unsre Sehnsucht nach ihm sollen uns Fürsten und Könige nicht nehmen. Als jene das Kind angebetet hatten, war alle Noth geschwunden, nun geleitete sie der Engel. Laß das jüdische Volk, den blutdürstigen Tyrannen, die zeitliche Pracht, eile nach Bethlehem, wo das Haus des geistlichen Brodes ist. Bist du ein König und kommst nicht, dir nützt dein Purpur nichts; bist du ein Magier, es hindert dich nicht, wenn du nur ihn anbeten willst. Hüte dich, daß du nicht unwürdig herzutrittst; du gleichst sonst dem Herodes, der sprach: ich will kommen und es anbeten. Wer so herzutritt, ist schuldig an dem Leibe und Blute Christi. — Haben wir Gold in Händen, wir wollen es opfern, wie jene. Wie kommt es, daß du nicht einmal das Brod brichst. Jene sahen einen Stern und unternahmen eine große Reise, um Christum zu sehn. Wie viele sind, die keine Strecke gehn, um Christum geistig in der Krippe zu sehn. Ins Theater dagegen können sie laufen. Wollte man dich ins Schloß zum Kaiser führen, würdest du nicht das Theater gern lassen? Nun aber verachtest du den Tisch des Herrn! — Chrysostomus läßt nun wieder eine Schilderung des verderblichen Ein-

flusses folgen, welcher von den obscönen Stücken, die auf den Theatern gegeben wurden, ausgehn mußte; er knüpft daran die Mahnung, die Worte der Schrift nicht falsch zu verstehn, sondern keusch und züchtig im Kreise des eignen Hauses zu leben. — Im Grunde genommen ist dieser paränetische Theil ebenso lose an die Geschichte von den Weisen aus dem Morgenlande geknüpft, wie bei der sechsten Homilie; indessen ist durch den Gedanken, die Weisen in ihrer unverdrossenen Sehnsucht nach dem Herrn als Vorbild zu nehmen, einigermaßen eine Ueberleitung geschaffen.

Im Eingange der folgenden Homilie erörtert Chrysostomus die Frage, wer den Weisen das rechte Kind gezeigt. Das Haus oder die Jungfrau hatten doch nichts, was sie anziehen konnte. Es war eben der Stern, der sie leitete. Sie ließen sich durch das schlechte Aeußere nicht abschrecken, sondern sahen in dem Kinde und verehrten in ihm Gott, wie ihre Geschenke zeigen; denn Weihrauch und Myrrhe bilden ein Symbol der Gottheit. — Auf den Befehl des Engels, auf einem andern Wege in ihr Vaterland zurückzukehren, warfen die Weisen keine Frage des Zweifels, warum ihnen dieser Befehl geworden, auf, sondern in Glaubensgehorsam zogen sie ruhig ihre Straße. — Hieran schließt sich sofort und ohne Bemerkung eines Einschnittes die Betrachtung des Befehles, den Joseph im Traume erhielt. —

In der Weise also verfährt Chrysostomus, wo er seinen Hörern die biblische Geschichte auslegt. Gewiß, es spricht aus diesen Homilieen ein ernster, gewissenhaft untersuchender Geist; der Prediger bemüht sich, den Inhalt der Erzählung zur Anschauung zu bringen. Es fehlt auch nicht der Ernst einer sittlichen Betrachtung und Verwerthung der Geschichte; aber wie lose ist oft der Zusammenhang, wie gesucht die Anwendung. Es findet sich bei ihm auch eine Beachtung des künstlerischen Momentes; allein diese kommt mehr bei seiner Ausarbeitung, die in oft dramatischen Antithesen sich bewegt, als bei der Betrachtung der Geschichte als solcher zu Tage. Ist es doch schon ein Fehler, daß eben nicht die ganze Geschichte als Ganzes der Gemeine vorgeführt wird, sondern daß das Interesse sich in der Betrachtung der einzelnen Theile als unverbundener Atome verliert.

Wesentlich in demselben Geiste und in derselben Form sind auch die übrigen Homilieen des kirchlichen Alterthums gehalten. Die Predigten des Augustinus, des Gregorius u. a., einen wie bedeutenden Einfluß sie auch auf die Entwicklung der christlichen Beredsamkeit bis

tief ins Mittelalter hinein ausgeübt haben, für die Behandlung unsrer Disciplin tragen sie wenig bei, man müßte denn die Auslegungen der einzelnen Stellen bei diesen Meistern, die allerdings oft ein sehr originelles Gepräge tragen, für die Auslegung im Einzelnen verwerthen wollen. Eine Zusammenstellung derartiger Einzelbemerkungen liegt außerhalb der Grenzen dieser Arbeit.

Günstiger für die Beurtheilung der Predigten von unserm Standpunkte der Behandlung der biblischen Geschichte aus mußte sich die Sache gestalten, als im Laufe der Zeit die homiletische Erklärung ganzer Bücher der heiligen Schrift der Auslegung bestimmter Abschnitte, die als die sonn- und festtäglichen Perikopen allgemeineres kirchliches Ansehn gewannen, Platz machte. Da wurde der Gemeine in der Verlesung des Textes und der nachfolgenden Auslegung desselben ein bestimmtes biblisches Geschichtsbild vorgeführt. Für das Verständniß und die rechte Würdigung desselben brachten die Gemeineglieder bereits die Kenntniß des Textes und die sonn- und festtägliche Stimmung mit. Wo die Auslegung in schlichter und einfacher Weise geschah, konnte sie eines günstigen Eindruckes nicht verfehlen. Wir können es uns nicht versagen, auf die Homilieen des Beda Venerabilis aufmerksam zu machen, welche freilich auf der Schwelle des germanischen Mittelalters stehen, aber ihrem Inhalte nach ganz dem kirchlichen Alterthume angehören, wie denn Beda in seinen exegetischen Anschauungen durchaus abhängig von den großen Meistern der alten Kirche war. — Beda las erst den Text vor, über welchen er predigen wollte, (siehe den Anfang der 16. Homilie im zweiten Buche der Homilieen. ed. Migne, tom. 5, pag. 219), dann legte er den Text in schlichter Weise aus, indem er nicht verschiedene Ansichten aufzuführen und zu widerlegen für seine Aufgabe hielt, sondern seine eigne unumwunden aussprach. Nur ein Beispiel, um sein Verfahren anschaulich zu machen. Wir wählen die Gründonnerstagpredigt. (Hom. 25. lib. I. Migne tom. 5. pag. 130 sq.). — Als Johannes jenes denkwürdige Mysterium des Herrn erzählen wollte, wie er sich herabließ seinen Jüngern am Passa, ehe er sein Leiden antrat, die Füße zu waschen, dachte er daran, zuerst zu offenbaren, was der Name Passa bedeute, indem er so begann: Vor dem Tage des Passafestes, da Jesus wußte &c. Passa heißt nämlich Uebergang; es hat den Namen davon, daß der Herr durch Aegypten ging, als er die Erstgeburt Aegyptens schlug und die Kinder Israel befreite, und weil die Kinder Israel selbst in jener

Nacht von der ägyptischen Knechtschaft weggingen, um in das Land des lange verheißenen Erbes und Friedens zu kommen. Mystisch aber bezeichnet es, daß an ihm der Herr aus dieser Welt zum Vater gehen sollte und daß nach seinem Beispiele die Gläubigen mit Verleugnung der weltlichen Lüste unter stetem Streben nach der Tugend in die Verheißung des himmlischen Vaterlandes eingehn sollten. Wie nun Jesus aus dieser Welt zum Vater übergegangen, das bezeichnet der Evangelist Johannes mit schönem Ausdruck, indem er sagt: Wie er hatte geliebt die Seinen, so liebte er sie bis ans Ende, d. h. er liebte sie so sehr, daß er in dieser Liebe sein leibliches Leben für eine Zeit endigte, um bald vom Tode zum Leben, von dieser Welt zum Vater überzugehn. Denn eine größere Liebe hat niemand, denn daß er sein Leben für die Freunde läßt. Daher sind mit Recht beide „Uebergänge", der gesetzliche und evangelische mit Blut geheiligt. Jener durch das Blut des Osterlammes, dieser durch das Blut dessen, von dem der Apostel sagt: Auch unser Passa ist geopfert, Christus. Dieses Blut ist am Kreuze vergossen, das Blut jenes ist an die Oberschwelle gestrichen nach Art einer Kreuzes u. s. w.

In dieser im Großen schlichten und ungekünstelten Weise legt Beda Joh. 13 aus. Daß er nicht frei von typischer und mystischer Deutung sich hält, werden wir ihm nicht zum Vorwurf machen können, wenn wir bedenken, welcher Zeit er angehört. Aber wir werden es ihm Dank wissen, daß er sich bemüht, dem ersten Sinne der Schrift gerecht zu werden, und daß er die Gelegenheit auch nicht sich entgehen läßt, gelegentlich sittliche Ermahnungen in die Auslegung seines Textes einzuflechten. (Vergl. z. B. in d. angeführten Homilie die Bemerkung zu V. 10 u. 14.).

Schließlich haben wir noch eine andere Seite der praktischen Lehrthätigkeit der alten Kirche ins Auge zu fassen und zu untersuchen, wieweit dabei die biblische Geschichte ihre Verwendung fand, wir meinen die Unterweisung der Katechumenen in dem sogen. katechetischen Unterrichte. *) Wir würden irren, wenn wir in diesem Unterrichte die unmittelbarste Parallele zu der religiösen Seite unseres Volksschulunterrichtes finden zu können glaubten. Die Katechumenen der alten Kirche sind nicht solche, die durch das Wasserbad der Taufe bereits

*) Vergl. zum Folgenden v. Zezschwitz: System der christlichen Katechetik Bd. I, S. 91 ff.

in die volle Gemeinschaft der Kirche aufgenommen sind, sondern die erst das Verlangen, Mitglieder derselben zu werden, kund gegeben haben. Es sind also Erwachsene, nicht selten Gebildete und Gelehrte, deren Bildungsstandpunkte entsprechend die unterrichtliche Unterweisung angepaßt werden mußte. Diese mußte aber einen vorwiegend lehrhaften, einen an das dogmatische Gebiet streifenden Charakter haben; es kam ja darauf an, bei den Uebertretenden eine klare Erkenntniß des Inhaltes der christlichen Heilslehre zu vermitteln, damit der Eintritt in die christliche Gemeinschaft nicht als ein zufälliger angesehn werden konnte. Es ist natürlich, daß auch die Kenntniß des historischen Inhaltes der heiligen Schrift den Katechumenen vermittelt werden mußte; allein bei der damaligen Anschauung vom Historischen überhaupt war es natürlich, daß das Specifische der Geschichte des A. und N. T. gegenüber jeder andern Geschichte nach Form und Inhalt weniger beachtet blieb.

Anfangs scheint die Unterweisung derer, die Aufnahme in die christliche Kirche begehrten, Sache der privaten Sorge gewesen zu sein. So finden wir es noch bei Origenes, der übrigens bezeugt, mit welcher Sorgfalt sein Vater darauf gehalten, daß er in das Verständniß des tiefern Sinnes der heiligen Schrift eingeführt wurde. Später, als der massenweise Uebertritt zur Kirche eine genaue Ueberwachung des Katechumenenunterrichtes räthlich erscheinen ließ, sah sich die Kirche genöthigt, ihr Lehramt nach dieser Seite hin selbst direct auszuüben; es entstand eine sorgfältig entworfene und genau befolgte Ordnung des Katechumenats, wovon uns im siebenten und achten Buche der apostolischen Constitutionen ein ziemlich ausreichendes Bild gemacht wird. — Bekanntlich zerfielen die Katechumenen der alten Kirche in drei Classen. Nachdem man sich zunächst von der Aufrichtigkeit des Begehrens eines Menschen, in die Kirche aufgenommen zu werden, überzeugt glaubte, nahm man ihn in die Classe der „Hörer" auf. Diesen war erlaubt und zur Pflicht gemacht, dem Theile des Gottesdienstes beizuwohnen, dessen Mittelpunkt die Predigt bildete. Bei der Form, welche die Homilie in der alten Kirche hatte, wurde damit den Katechumenen eine Kenntniß und ein Verständniß der Schrift, auch des historischen Theiles derselben vermittelt. Außerdem wurden bestimmte Bücher den Katechumenen dieser Klasse vorgelesen; so z. B. der Hirt des Hermas (Euseb. H. E. III, 3). Ambrosius empfiehlt zu solcher Lectüre die Geschichten der Patriarchen (de iis qui myst. initiantur.) Das Conzil

zu Orange (441) befiehlt ausdrücklich, daß den Katechumenen das Evangelium vorgelesen werde. (Hefele: Concil-Gesch. II. p. 277). Die beste Einsicht über das Lehrverfahren auf dieser Stufe des Katechumenats können wir aus dem Traktat des Augustinus: „Ueber den Unterricht der Anfänger im Christenthum" (De rudibus catechizandis) gewinnen. Schon aus der Einleitung ersieht man, daß der geschichtliche Vortrag den Hauptbestandtheil der katechetischen Unterweisung ausmachte. Allerdings ist der Ausdruck „narratio", welchen Augustin gebraucht, nicht ausschließlich von dem Erzählen der biblischen Geschichte zu verstehn, sondern umfaßt die heilige und kirchliche Geschichte, ja der Ausdruck ist auch mit Rücksicht auf die zusammenhängende Vortragsform auch nicht historischer Unterrichtsstoffe gemeint. Aber aus Kap. 5 geht hervor, daß die biblische Geschichte doch auch einen Hauptinhalt dieser Unterweisung bildete. Die Erzählung nun ist nach Augustin dann nur vollständig, wenn sie vom ersten Verse der Schrift bis in die Gegenwart führt. Doch soll damit nicht gesagt sein, daß alle historischen Bücher der Schrift wörtlich memorirt, oder dem Inhalte nach mit eignen Worten wiedergegeben werden müßten. Es soll vielmehr das Ganze im Großen und unter Berücksichtigung der Hauptereignisse je nach dem Interesse der „Hörer" oder nach der Bedeutung für die Perioden der Geschichte dargestellt werden. Diese soll man nicht schnell vor dem Bewußtsein der „Hörer" vorüberrauschen lassen, sondern länger bei ihnen verweilend, sie gleichsam entrollen und ausbreiten und dem Geiste der „Hörer" zu bewundernder Anschauung darbieten, während man das andre schneller durcheilt und nur in den Zusammenhang webt. (K. 5). Es scheint, daß damit Augustinus ganz das empfohlen hat, was wir als das Richtige betrachten müssen, eine sinnende Betrachtung des Einzelnen, über welcher die Beachtung des Zusammenhanges und der fortschreitenden Bewegung nicht verloren gehen soll. Allein vergleichen wir damit das Beispiel, welches er von Kap. 24—47 giebt, so sehen wir, daß er den Sinn seiner Worte etwas anders gefaßt hat. Allerdings giebt er dort eine kurze Uebersicht der heiligen Geschichte von der Schöpfung bis in die Zeit der verfolgten Kirche, auch läßt er es nicht an einer Eintheilung derselben in die 6 Weltalter fehlen, die wir bereits kennen (K. 39), auch unterläßt er es nicht, auf die innere Entwicklung und Fortbildung des Reiches Gottes hinzuweisen, dessen Mittelpunkt Christus, dessen Anfang und Ende die Gottesruhe ist, allein eine sinnende Betrachtung der

Geschichten selbst vermissen wir, es ist vielmehr eine Erörterung über ihre Bedeutung, in welche Augustinus eingeht. So kommt es denn, daß er überall entweder Entwicklungen dogmatischer Art einflicht (z. B. bei der Schöpfung, dem Paradies, dem Sündenfalle K. 29 u. 30), oder daß er den Werth einer alttestamentlichen Geschichte in der typischen Bedeutung derselben sieht. So ist ihm die Rettung des Noa in der Arche ein Typus auf die Rettung der Gläubigen durch das Kreuz, der Durchgang durch das rothe Meer ein Typus auf die christliche Taufe (K. 34). Die Gesetzgebung auf Sinai findet ihr Gegenstück in der Ausgießung des Geistes (K. 35), das irdische Jerusalem im himmlischen, David in Christo (K. 36), die babylonische Gefangenschaft in der Knechtschaft der Kirche durch die weltlichen Herrscher (K. 37). Meisterhaft sind die markigen Züge, mit denen er das Lebensbild des Heilandes, der sich selbst erniedrigt, entwirft. „Er, der Herr und Schöpfer aller Dinge, wurde arm, damit niemand, der an ihn glaubte, auf irdischen Reichthum pochte. Obwohl alle Kreatur Zeugniß seiner ewigen Herrschaft giebt, wollte er doch nicht von Menschen zum Könige erhoben werden, weil er die Elenden, welche der Hochmuth von ihm weggeführt hatte, auf den Weg der Erniedrigung weisen wollte. Er, der alle speist, litt Hunger; er dürstete, der allein Trank geschaffen und das geistliche Brod der Hungernden, der Lebenstrank der Verschmachteten ist. Der in sich den Weg zum Himmel für uns eröffnete, ermüdete auf Erdenwegen. Er war wie taub und stumm gegen seine Lästerer, auf dessen Wort Stumme redeten, Taube hörend wurden. Er ließ sich binden, der von den Stricken der Krankheiten erlöste; er ließ sich geißeln, der die Leiber der Menschen von geißelnden Schmerzen befreite; er ließ sich kreuzigen, der unserm Kreuz und Leid ein Ende machte; er starb, der die Todten aus den Gräbern rief" (K. 40). Nachdem Augustinus dann noch die Himmelfahrt, die Ausgießung des Geistes erwähnt, entwirft er ein Bild der ersten Gemeine (K. 42). Von der Thätigkeit des Apostels Paulus geht er dazu über, den endlichen Sieg der Kirche zu schildern; er schließt den unterrichtlichen Theil seiner Katechese mit der Lehre von der Auferstehung und dem ewigen Leben, das im Anschaun der heiligen Dreieinigkeit sich vollzieht (K. 46 und 47). Den Schluß des Ganzen bilden Ermahnungen mit Hinweis auf den Ernst der Handlung, auf welche sich die Katechumenen vorbereiten.

Man wird vielleicht nicht alle Gedankenwendungen des Augustin verwerthen: man wird z. B. nicht darin, daß Jakob bei seiner Geburt erst die Hand und dann den Kopf aus dem Mutterschoße streckte, eine Hindeutung darauf finden, daß Christus vor sich her die Patriarchen gehn ließ, die auf das Kommen des Hauptes weisen sollten (K. 5. 33); man wird auch im Ganzen und im Einzelnen mehr von der biblischen Geschichte geben müssen; aber man wird doch nicht verkennen können, daß die biblische Geschichte von Augustin unter die richtigen Gesichtspunkte des Reiches Gottes gestellt ist, dessen Mittelpunkt Jesus Christus ist, dessen Lebensbild vor allen andern lebensvoll zu zeichnen ist. Vergessen wollen wir dabei auch zwei andre Winke nicht, die Augustinus in seinem Traktate giebt. Er räth mit solchen, denen der Inhalt der Schrift bereits im Großen bekannt ist, kurz zu verfahren, nicht aber das ihnen bereits Bekannte zum Ueberdruß „einzutrichtern“ (K. 12). Bei solchen gilt es vielmehr in die Tiefen hineinzuführen. Ich meine, das ist ein Wink, daß wir auf der Oberstufe nicht dasselbe in derselben Form den Kindern zu geben haben. Diejenigen, welche durch die Rhetorenschulen gegangen sind und deshalb an einer gewissen Ueberbildung leiden, heißt Augustinus vor allen Dingen zum Hören der Schrift anzuleiten, damit sie an der einfachen Redeweise derselben Geschmack gewinnen. Liegt darin nicht ein klarer Hinweis auf die sprach- und geschmackbildende Bedeutung der heiligen Schrift und der Erzählungen, die ihr entnommen sind? Es wird diese Erkenntniß für uns Veranlassung sein müssen, uns auch bei unserm biblischen Geschichtsunterrichte der „heilsamen Einfalt“ zu befleißigen, welche der Schrift eignet.

Die zweite Klasse der Katechumenen bildeten die „Mitbetenden“. Ihnen war erlaubt, während der Gebete, welche der Feier der Eucharistie vorhergingen, zugegen zu bleiben und an ihnen theil zu nehmen; diese Gebete hatten wesentlich Fürbitten für die Katechumenen zum Inhalte. Ob auf dieser Stufe des Katechumenates eine tiefere Einführung in die heilige Geschichte geschah, können wir nicht angeben, alle Nachrichten scheinen vielmehr darauf zu deuten, daß die Kirche von der Zucht liturgischer Formen, besonders von dem Gebete z. B. des Vater-Unser, sich den sichersten und nachhaltigsten Erfolg versprach.

Die dritte Klasse bildeten endlich diejenigen, welche für die heilige Taufhandlung für reif erachtet wurden. Mit ihnen wurde noch einmal ein Lehrkursus in den Fasten vor Ostern, also unmittelbar vor dem

Vollzuge der Taufe durchgemacht. Diesen letzten Unterricht übernahm meist der Bischof selbst (so z. B. Ambrosius), oder ein von dem Bischof ausdrücklich damit beauftragter Presbyter (z. B. Chrysostomus in Antiochien, Cyrill in Jerusalem). Dieser letzte Unterricht war vorwiegend lehrhafter Art, er schloß sich an die Glaubensregel, an das apostolische Symbolum an. Es ist natürlich, daß daher die biblische Geschichte direct nur soweit in den Kreis des Unterrichtes gezogen wurde, als dieselbe in das Symbolum als integrirender Bestandtheil aufgenommen wurde. Es ist uns aber im Laufe unsrer Untersuchung öfter begegnet, daß gerade diejenigen Thatsachen der heiligen Geschichte, welche ein Stück des Glaubensbekenntnisses bilden, vorwiegend gern von den Lehrern der alten Kirche beachtet wurden; und es liegt gewiß ein guter Sinn darin, daß gewisse historische Fakta der Heilsgeschichte von der Kirche als Gegenstände des Glaubens betrachtet werden.

Wir besitzen noch einen Cyklus solcher Lehrvorträge, welche Cyrill um das Jahr 348 in Jerusalem vor der obersten Klasse der Katechumenen, vor solchen, „die erleuchtet werden sollten," hielt. Sie gewähren uns den authentischsten Einblick in das bei diesem Unterrichte beobachtete Verfahren. Katechesen in unserm Sinne des Wortes, Unterweisungen in der Form des wechselseitigen Zwiegespräches zwischen Lehrer und Schülern, sind es nicht, sondern es sind zusammenhängende Vorträge oft mit rhetorischem Schwunge der Diction. Sie behandeln das Ganze der christlichen Glaubenslehre in wesentlichem Anschluß an das apostolische Symbolum. Wir greifen die dreizehnte Katechese heraus, welche die Worte: „gekreuzigt und begraben" behandelt. Zur Einleitung wird Jes. 53 gelesen; dann macht Cyrill auf die Wichtigkeit des Kreuzes Christi aufmerksam, welches alles andre weit überrage (c. 1). Es ist das nicht zu verwundern, denn der da starb, war nicht bloßer Mensch, sondern der eingeborene Sohn Gottes (c. 2). Sein Tod als des schuldlosen Lammes hat einen versöhnenden Werth (c. 3), um so mehr, da er ihn freiwillig erduldet (c. 6) und da er in ihm sich verherrlicht wußte (ibid.). Die Juden glauben freilich dem evangelischen Berichte nicht (c. 7), dennoch ist er wahr und alles, was uns über das Leiden Christi berichtet wird, beruht auf dem festen Grunde prophetischer Aussagen und Weissagungen (c. 8). Nun beginnt Cyrill den Beweis beizubringen, daß die einzelnen Züge der Leidensgeschichte in den Schriften des Alten Testaments geweissagt seien. Er hält sich dabei nicht innerhalb der Schranken, welche einst die Ver-

fasser der neutestamentlichen Schriften gezogen, sondern er geht viel weiter und findet die Weissagungen oft in einer rein zufälligen Aehnlichkeit des Ausdrucks. Daß Cyrill gerade diese Seite bei der Betrachtung des Leidens des Herrn betont, erklärt sich gewiß aus dem Orte, wo er seine Katechesen hielt und aus den Katechumenen, an welche er sie richtete; diese stammten vorzugsweise aus den Juden.

Betrachten wir einzelne Züge. Den gleißnerischen Verrath des Judas findet er in Stellen wie diesen ausgesprochen: Ps. 38, 12: Meine Lieben und Freunde stehen gegen mich; — Ps. 55, 22: Ihre Worte sind gelinder als Oel und doch Schwerter. Judas sprach: Sei gegrüßt, Meister! und überlieferte den Meister zum Tode. Er achtete nicht auf das Wort der Erinnerung: Judas, verräthst du des Menschen Sohn mit einem Kusse? So sprach Jesus, als wollte er sagen: Erinnere dich deines Namens. Judas heißt Bekenntniß. Du bist einen Bund eingegangen, hast Geld empfangen, bekenne es geschwind. Ps. 109, 1: Gott, schweige nicht; sie haben ihr gottloses falsches Maul wider mich aufgethan ꝛc. (c. 9). Die dreißig Silberlinge sind geweissagt Sach. 11, 12. Wenn dort von einem Schmelzofen die Rede ist, so ist darunter der Ofen des Töpfers zu verstehn, für dessen Acker das Geld gegeben wurde (c. 10. 11). Das Gericht vor dem Hohenpriester ist Jes. 3, 9 geweissagt; der Backenstreich und das Anspeien der Kriegsknechte Jes. 50, 6. Selbst daß Jesus von Pilatus zu Herodes geschickt wurde und daß diese an dem Tage Freunde wurden, wird angedeutet in den Worten des Hosea 10, 6: Sie führten ihn als Geschenk zum Könige Jarim! (c. 14).

In dieser Weise geht Cyrill die einzelnen Züge der Leidensgeschichte des Herrn durch und sucht nachzuweisen, wie dieselben im Alten Testament vorhergesehn. Oft zieht er auch Parallelen. So wenn er sagt: der Fluch, der dem Adam gegeben wurde: Dornen und Disteln soll er dir tragen! ist dadurch aufgehoben, daß Jesus die Dornenkrone trug (c. 18). In einem Garten der Sündenfall, in einem Garten das Heil. Vom Holze die Sünde, an's Holz die Sünde (c. 19). Ebenso findet Cyrill in Vorgängen des Alten Testaments Typen auf die Leidensgeschichte des Herrn. Die erhöhte Schlange in der Wüste ist ein solcher Typus. Die Arche des Noa bildet das rettende Kreuz ab; desgleichen der Stab, mit welchem Moses das rothe Meer theilte (c. 20). Das erste Zeichen, das Moses that mit Wasser und Blut, weist hin auf das Wasser und Blut, die aus der Wunde an der Seite

des Herrn flossen (c. 21) u. s. w. — Doch nicht diese Gedanken allein beschäftigen den Cyrill bei der Betrachtung des Leidens des Herrn. Hie und da reißt ihn die Betrachtung zu einer ausmalenden Schilderung der Situation hin. „Bewundre den Herrn, während er gerichtet wird", heißt es im 15. Kap. „Er duldete es, daß ihn Kriegsknechte schleppten und hinbrachten. Pilatus saß, als er ihn richtete, und er, der zur Rechten des Vaters sitzt, wurde stehend gerichtet. Das Volk, das von ihm aus dem Lande Aegypten und aus andern Orten oft erlöst war, schrie wider ihn: Hinweg mit ihm, kreuzige ihn! Warum, o Juden? Weil er eure Blinden geheilt? oder weil er eure Lahmen gehen gemacht und die andern Wohlthaten euch erwiesen hat?" u. s. w. Dabei wird eine gelegentliche paränetische Bemerkung nicht außer Augen gelassen. „Der Herr ist gekreuzigt. Du siehst Golgatha. Du stimmst jetzt zu. Siehe zu, daß du zur Zeit der Verfolgung nicht verleugnest. Nicht nur zur Zeit des Friedens sei das Kreuz deine Freude, sondern auch in der Zeit der Verfolgung bewahre denselben Glauben" (c. 23).

Zum Schluß faßt Cyrill noch einmal die Bedeutung des Kreuzes Christi ins Auge, um noch einmal in einer eindringlichen Ermahnung den Katechumenen ans Herz zu legen, daß sie den Gekreuzigten nicht verleugnen. „Verleugnest du ihn, so wirst du viele Ankläger haben. Verklagen wird dich Judas, der wohl weiß, daß er den Herrn verrathen. Verklagen werden dich Golgatha, Gethsemane, der leuchtende Mond, die sich verfinsternde Sonne, das Feuer, an dem Petrus stand, das Haus des Kaiphas, ja Kaiphas selbst u. s. w. Alle Personen und Gegenstände, die in der Leidensgeschichte des Herrn genannt werden, ruft Cyrill zu Zeugen der Wahrheit von dem Kreuzestode und dem Begräbniß des Herrn an (c. 38. 39). Zuletzt auch das Zeugniß der Apostel und der Gläubigen; ja der Zug des Herzens, der die Katechumenen hierher gebracht, ist ein Zeugniß von der Macht des Kreuzes Christi. Das ist gewiß ein zum Herzen sprechender Gedanke, eine die innersten Saiten der Seele berührende nnd harmonisch zum Glauben und Anschaun stimmende Verwerthung der Leidensgeschichte des Herrn, mit welcher Cyrill seine Katechese über das Kreuz Christi schließt.

Blicken wir zurück auf die Verwendung der biblischen Geschichte in der alten Kirche, so kann nicht geleugnet werden, daß der Gebrauch derselben ein sehr vielseitiger und manichfaltiger ist. Im Großen hat die Kirche die unerschöpfliche Gestaltungsfähigkeit dieses Gegenstandes

erkannt und nach dem Maße ihres Bedürfnisses und Geschmackes ausgebeutet. Auch kann nicht geleugnet werden, daß die in der heiligen Schrift vorgezeichneten Linien in der Verwerthung der biblischen Geschichte innegehalten, die dort gegebenen Winke befolgt werden. Freilich geschieht das mehr unbewußt als mit bewußter Absicht, weil eben der von der Schrift eingeschlagene Weg so natürlich scheint. Dagegen weichen die kirchlichen Schriftsteller der betrachteten Periode darin wesentlich von den Verfassern der heiligen Schrift ab, daß sie durch den Gesichtspunkt ihrer Art von Wissenschaftlichkeit sich verleiten lassen, mit Vorliebe zu allegorisiren und zu dogmatisiren. Aus dem letztern Bestreben erklärt es sich, daß besonders gern Abschnitte aus dem Alten Testament und von diesem wiederum aus der Genesis behandelt werden, daß endlich die Untersuchungen über das Schöpfungswerk und aus dem Neuen Testament die Kindheits- und Leidensgeschichte des Herrn das weitaus größeste Interesse in Anspruch nehmen. Endlich darf nicht übersehen werden, daß der Versuch gemacht worden, die biblische Geschichte in den Rahmen der gesammten Weltgeschichte zu fassen, sie zu einer heiligen Geschichte abzurunden und unter dem Gesichtspunkte der Heilsgeschichte zu gliedern, deren Anfang und Ende der gute und gnädige Wille Gottes ist. Das sind ohne Zweifel Gesichtspunkte, welche für eine kirchliche Behandlung unsrer Disciplin nicht außer Acht gelassen werden dürfen. Daß das Moment der Wissenschaftlichkeit sich nicht überall darin dargestellt findet, wurde bereits öfters von uns hervorgehoben. Auch nach der Seite der Technik unsrer Disciplin bietet die altkirchliche Literatur nur geringe Ausbeute. Doch sind die Andeutungen, welche Augustinus über die unterrichtliche Behandlung der biblischen Geschichte gegeben, Zeugnisse echt pädagogischer Weisheit, die aller Beachtung werth sind.

Dritter Abschnitt.

Die biblische Geschichte in der mittelalterlichen Kirche.

Wenn wir schon in dem zweiten Abschnitte bei Erwähnung Bedas des Ehrwürdigen genau genommen in die kirchliche Literatur des Mittelalters hineingegriffen haben, so ist daraus ersichtlich, wie nach einer Seite hin die mittelalterliche Kirche mit ihren Anschauungen keineswegs das Gepräge der Selbstständigkeit und Originalität trägt. Im Gegentheil, auf dem eigentlich exegetischen Gebiete stehen die großen Kirchenlehrer des Mittelalters auf den Schultern ihrer größern Vorfahren in der alten Kirche. Neue Gedanken produciren sie in höchst vereinzelten Fällen. Es kommt hinzu, daß die mittelalterlichen Exegeten sich in dem Studium der reichen Vorarbeiten auf die Werke ganz bestimmter lateinischer Kirchenväter beschränken, deren Darlegungen mehr oder weniger für sie bindende Autorität haben. Ambrosius, Augustinus, Hieronymus und besonders Gregorius bilden für sie die Fundgruben echt kirchlicher Auslegung.

Es trafen manche Umstände zusammen, welche als die natürlichen Ursachen dieser Thatsache angesehn werden müssen. Die meisten der mittelalterlichen Gelehrten waren weder des Hebräischen noch des Griechischen so mächtig, daß sie an selbstständige und eingehende Studien des Urtextes denken konnten. Ihnen vermittelte sich also die Kenntniß der Schrift durch die lateinische Uebersetzung des Hieronymus und ihr Verständniß derselben mußten sie sich aus den lateinischen Interpreten holen. Was war natürlicher, als daß sie von dorther ihre Auffassung des Einzelnen wie ihre Gesammtanschauung holten? Es war dies um so natürlicher, als auch das ganze geistige Leben der mittelalterlichen Kirche ein Bedürfniß zu einer genauern Erforschung der Thatsachen

nach dieser Seite hin nicht erzeugte. Die Theologen befanden sich in dem unangefochtenen Vollbesitz einer durch reiche geistige Arbeit zu einem Abschluß gekommenen dogmatischen Wahrheit. Es war in den der Kirche neu gewonnenen germanischen Ländern niemand, der im Stande gewesen wäre, wissenschaftliche Zweifel gegen das feste System der kirchlichen Lehren zu erheben. Theologie und Wissenschaft deckten sich noch völlig, beide entsprossen demselben Samen, der auf dem Boden einer fremden, der römisch-lateinischen Welt gezogen, noch lange Zeit Pflanzen erzeugte, die dem Germanen den Eindruck des Fremdländischen erweckten, die erst im Laufe der Zeit sich an das deutsche Klima gewöhnten und ihre eigne Heimat hier fanden. Das Hauptinteresse der mittelalterlichen Theologen wandte sich demnach nicht dem Studium der Schrift und ihres historischen Inhaltes*) zu, sondern entfaltete sich nach andern Richtungen hin. Theils verwandte man die geistigen Kräfte auf den dialectischen Ausbau der überkommenen Kirchenlehre zu einem unanfechtbaren Systeme und hoffte dadurch dem Verstande die a priori gegebenene Wahrheit zugänglich und schmackhaft zu machen — darin bestand die Arbeit der Scholastik —; theils suchte man durch die Organisation einer kräftigen Hierarchie die Herrschaft über die Länder und über die Herzen in die Hand zu bekommen — darin zerarbeiteten sich die gewaltigsten unter den Kirchenfürsten des Mittelalters und fanden sich darin unterstützt von der leidenschaftlichen Energie, welche zum Theil in den zahlreichen asketischen Congregationen jener Zeit entwickelt wurde.

Unter solchen Verhältnissen ist es einleuchtend, daß das Mittelalter für unsere Disciplin eine nur geringe Ausbeute gewähren kann. Die Schrift und mit ihr das Historische derselben tritt in seiner hohen

*) Rabanus Maurus forderte freilich noch in seiner Anweisung über den Unterricht der Geistlichen (de institutione Clericorum Opp. Tom. VI.) neben der Uebung in den sieben freien Künsten die Sacra pagina, oder das Lesen der heiligen Schriften. Später unterblieb auch dieses zu oft. Vergl. Ruhkopf: Geschichte des Schul- und Erziehungswesens S. 30. Selbst als die Universitäten aufkamen und ihre academischen Ehren verliehen, wurde es im Ganzen nicht anders. Freilich mußte der, welcher den theologischen Magistergrad erreichen wollte, zuerst baccalaureus biblicus werden. Allein das geforderte biblische Studium bestand in einer spitzfindigen scholastischen Verbreitung über biblische Einzelfragen, welche mit dem Gesammtinhalte der Schrift im Grunde nichts zu thun hatten. So konnte es kommen, „daß Prälaten und Doctoren der Theologie hinstarben, ohne je in der Bibel gelesen zu haben.“ Ruhkopf a. a. O. S. 191.

Bedeutung für das christliche Bewußtsein zurück. An dieser Thatsache ändert auch der Umstand nur wenig, daß gewisse Perioden des Mittelalters einen regen Sinn für die Geschichte bekunden, wie die vielfachen Chroniken, welche die Kinder jener Zeit sind, zeigen. Es handelt sich in diesen Chroniken doch immer mehr oder weniger um ein specielles Interesse an einem einzelnen Manne, einer einzelnen Stadt, einer einzelnen Zeit. Und so gewöhnlich es auch geschieht, daß diese Chroniken von Adam beginnen, die Vorstellung von der Bedeutung des römischen Reiches überwiegt so sehr im Interesse dieser Historiker, daß darüber die Vorstellung von der Bedeutung des Reiches Gottes in den Hintergrund tritt. So trägt also auch nach dieser Seite hin das Mittelalter nichts Neues zum Ausbau unserer Disciplin bei.

Ganz leer läßt es uns aber nicht, sondern in einer bestimmten Richtung baut es eine Verwerthung der biblischen Geschichte aus, welche als eine durchaus volksthümliche bezeichnet werden muß und die zeigt, daß auch dem Mittelalter bei aller Einseitigkeit seiner scholastischen und asketischen Erziehung der Instinkt für ewig bleibende pädagogische Prinzipien nicht verloren gegangen ist. Durch Erzählung der heiligen Geschichte in der Muttersprache und durch die Darstellung derselben in Bild, Meißelwerk und Guß suchte es dem Volke das Fremde heimisch und lieb zu machen und ihm eine stets frische und lebensvolle Anschauung zu erhalten. Wir werden ein um so größeres Gewicht auf diese Arbeiten des Mittelalters legen, weil sich in ihnen die künstlerische Virtuosität jener Zeit ebenfalls gezeigt und also auch das Gebiet des Wissens, das uns hier beschäftigt, mit in die eigenthümlich originelle Leistungsfähigkeit des Mittelalters gezogen ist, und weil sich in diesen Erscheinungen die gesunde Reaction des germanischen Geistes gegen eine einseitig formale und fremdländische Betrachtungsweise der ewigen Heilswahrheiten zeigt, welche das deutsche Gemüth in deutscher Weise zu seinem tiefinnerlichen Eigenthume zu machen bestrebt ist.

Wir beginnen unsere Darstellung mit einer Betrachtung der exegetischen Literatur des Mittelalters, weil die Exegese die Grundlage für die historische und praktische Betrachtung der biblischen Geschichte bildet. Schon bei Beda sahen wir, wie die Theologen des Mittelalters bemüht sind, ihre Auffassungen und Erklärungen durch die Aussprüche älterer Autoritäten zu begründen, ja diese für sich selbst reden zu lassen. Beda war in diesem Verfahren so gewissenhaft, daß

er meist die von ihm benutzte Quelle am Rande bemerkte. Diese Sitte wurde von der Zeit an allgemeiner beobachtet.

Es darf als hinlänglich bekannt vorausgesetzt werden, daß durch das eifrige Bemühen Karls des Großen ein neues wissenschaftliches Leben geweckt und gefördert wurde. Alkuin, Paul Warnefried u. a. erwarben sich unter der Gunst dieses hohen Herrschers ein großes Verdienst um die Wiederbelebung der in den letzten stürmischen Zeiten vernachlässigten Wissenschaften. Sie wandten sich dabei auch den exegetischen Studien der heiligen Schrift zu; so commentirte Alkuin die Genesis und andre Bücher der Bibel. Er ist dabei, wie er selbst sagt, bemüht, mehr die Erklärungen der Väter zu geben, als seiner eignen Vermuthung zu folgen. Wir müssen daher seine Commentare als einen Versuch ansehn, alte anerkannte Wahrheit in einem neuen Gewande darzustellen.

Eine gewisse Meisterschaft in solchen compilatorischen Arbeiten erlangte nun **Rabanus Maurus***) († 856). Obwohl derselbe nur ein Jahr den unmittelbaren Unterricht des Alkuin genossen hat, erkennen wir doch in seinen Arbeiten denselben Geist, welcher seinen Lehrer beseelte. Indessen ist er doch keineswegs ganz unselbstständig. Er benutzt zwar auch die Erklärungen älterer Ausleger und bemerkt ebenfalls seine Quellen am Rande, dennoch ist es ihm gelungen, das benutzte Material in einen innern Zusammenhang zu bringen und die eignen Gedanken in die innigste Beziehung dazu zu setzen, sodaß man seiner Diction, besonders wenn sie mit den Compilationen späterer Glossatoren verglichen wird, einen gewissen Fluß nicht absprechen kann. Hie und da nimmt sein Stil sogar eine rhetorische Färbung an, wie aus den unten folgenden Proben ersehen werden mag.

Rabanus Maurus hat wahrscheinlich zuerst die ganze Bibel commentirt; schon deshalb verdiente er der Beachtung. Es kommt hinzu, daß er nicht nur des Griechischen mächtig war, sondern daß er auch soviel hebräisch verstand, um sich über den Sinn des Urtextes des A. T. zu informiren. Dadurch gewinnen seine Arbeiten eine doppelte Bedeutung, denn die spätern Theologen des Mittelalters hatten entweder gar keine oder eine sehr ungenügende Kenntniß dieser Sprache, bis mit Nikolaus von Lyra eine neue Periode der theologischen Aus-

*) Vergl. Kunstmann: Hrabanus Magnentius Maurus Mainz 1841, u. Hrabani Mauri Opera. Coloniae 1626, wonach citirt ist.

bildung begann. — Was nun die Prinzipien der Auslegung betrifft, nach denen Rabanus Maurus verfährt, so sind wir darüber nicht im Unklaren, er selbst spricht sich darüber in der Einleitung zu seinem Werke: Allegoriae in universam S. S. *) aus. Danach erkennt er einen vierfachen Schriftsinn an: die Geschichte, die Allegorie, die Tropologie und die Anagogie „die vier Töchter der Mutter Weisheit". Die Weisheit giebt den unweisen und zarten Kindern Trinken in der Milch der Geschichte, denen, die im Glauben fortschreiten, Speise in dem Brode der Allegorie, den Guten, die in guten Werken sich abmühen, Sättigung in der schmackhaften Restauration der Tropologie, denen endlich, welche das Irdische verachten und nach dem Himmlischen sich sehnen, selige Trunkenheit in dem Weine der Anagogie. Die Geschichte nimmt Bedacht auf die passende Erzählung des Geschehenen; sie ist so zu verstehen, wie sie gelesen wird. Die Allegorie dagegen enthält noch etwas mehr in sich; wenn auch verhüllt, zeigt sie doch die Geheimnisse der Kirche, indem das gewählte Wort etwas andres bezeichnet. (aliud dicens, aliud significans.). Die Tropologie hat diese Eigenschaft mit der Allegorie gemein, doch unterscheidet sie sich dadurch von derselben, daß die Allegorie das Glaubensleben, die Tropologie das Sittenleben ausbaut. Die Anagogie endlich verbreitet sich über die ewigen Freuden des Himmels in theils verhüllten, theils unverhüllten Aussprüchen. Die Geschichte legt in dem Hause unsrer Seele den Grund, die Allegorie errichtet die Wände, die Anagogie legt das Dach darauf, die Tropologie schmückt das Gebäude inwendig und auswendig durch gute Gedanken und Werke.

Um nun demjenigen, welcher die heilige Schrift lesen will, das Verständniß derselben zu erleichtern, hat Rabanus Maurus ein alphabetisch geordnetes Verzeichniß von öfter wiederkehrenden Ausdrücken angelegt, und die verschiedenen Bedeutungen, in welchen dieselben an den verschiedenen Stellen der Schrift gebraucht sind, anzugeben versucht. Einige Beispiele werden genügen, um sein Verfahren kennen zu lernen.

Bei dem Worte Angelus (Engel, Bote) sagt er: Angelus bedeutet Christus oder den heiligen Geist, wie in dem Ev. Joh. (5, 4): Ein Engel stieg in den Teich und bewegte das Wasser &c. denn Christus kam zum Volke der Juden, bewegte dasselbe durch sein Leiden und durch den Glauben werden die Gläubigen geheilt. Oder indem der

*) Opera. Tom V. pag. 749. sq.

heilige Geist in dem Quell der Taufe herabsteigt, wird das gläubige Volk gereinigt. Angelus bed. Johannes den Täufer, wie der Prophet den Vater zum Sohne sprechen läßt: Siehe, ich sende meinen Engel rc. Mal. 3, 1. Angelus ist ein böser Geist, wie Ps. 35, 5. 6: Der Engel des Herrn stoße sie weg. Mit dem Worte Angeli werden auch himmlische Geister bezeichnet, wie Ps. 104, 4: Du machst deine Engel zu Winden. Angelas bezeichnet jeden Boten wie z. B. Mal. 2, 7. — Noch reicher ist die Blumenlese zu dem Worte Terra (Erde, Land.) Terra ist Christus Hiob 9, 24: das Land ist gegeben in die Hände der Gottlosen. (Leiden Christi); das Himmelreich, Jes. 61, 7: „Sie sollen Zwiefältiges besitzen in ihrem Lande, sie sollen Freude haben"; die Jungfrau Maria Ps. 67, 7: das Land giebt sein Gewächs; die Kirche Hiob 38, 4: Wo warst du, da ich die Erde gründete; das israelitische Volk Hiob 9, 6: Er bewegt ein Land aus seinem Orte (babylonische Gefangenschaft); die Genossenschaft der Schriftgelehrten und Priester Hiob 28,5: die Erde, aus welcher Speise kam, ist mit Feuer verderbt. (Die Schriftgelehrten haben statt das Volk zu speisen mit dem Worte Gottes, Christum angefeindet); die Heiden Hiob 38,26: daß es regnet auf das Land (von der Predigt nnter den Heiden); jeden Heiligen Hiob 11, 9: Länger denn die Erde (d. h. die Größe Gottes übersteigt das Denken des Menschen); unsern Körper Gen. 3, 19: du bist Erde und sollst zur Erde werden; den heiligen Sinn (des Menschen) Gen. 1,11: Es lasse die Erde aufgehn grünes Kraut. Damit ist die Bedeutung des Wortes Terra noch nicht erschöpft, sondern es folgen noch acht weitere allegorische Uebersetzungen, unter denen der Antichrist und die Unterwelt figuriren. Daß mit diesen Notizen für das wirkliche Verständniß der Schrift wenig oder gar nichts geleistet ist, ist kaum nöthig zu sagen, ihr Vorhandensein und der Fleiß, der auf ihre Zusammenstellung verwandt ist, zeigen nur, wo wir den eigentlichen Schwerpunkt der mittelalterlichen Exegese zu suchen haben. Er liegt nicht in der Ermittelung des historischen Sinnes; dieser ist freilich die Grundlage für das richtige Verständniß, aber er ist eben nur Milch und leichte Speise, die für die Unmündigen paßt; kräftigere Naturen bedürfen zu ihrer Nahrung einer stärkern Speise, diese bilden eben die allegorischen, tropologischen und anagogischen Deutungen, deren Sinn und Bedeutung übrigens nicht von allen Theologen des Mittelalters in demselben Sinne wie von Rabanus Maurus gefaßt werden.

Doch sehen wir, in welcher Weise Rabanus Maurus in seiner

Exegese verfährt. Wir wählen dazu seinen Commentar zum Matthäus.*) Er beginnt mit einem kurzen Vorworte bibelkundlichen Inhaltes. Rabanus sieht sich genöthigt, bevor er an die Auslegung geht, über Veranlassung, Sprache und Anordnung des Evangeliums einige Bemerkungen zu machen, um den Lesern gleich im Anfange Winke für das richtige Verständniß zu geben. Die Geschichte erzählt, daß der Apostel und Evangelist Matthäus, der auch Levi nach dem bekannten Stamme hieß und der vom Zolle weg berufen und aus einem Sünder bekehrt war von Christo, zuerst den Juden das Evangelium gepredigt habe. Als er sich anschickte, zu den Heiden zu gehn, schrieb er zuerst sein Evangelium hebräisch um deretwillen, die aus der Beschneidung gläubig geworden waren; ihnen ließ er es als Andenken, dann begab er sich zu den Heiden. Daher kommt es, daß der Evangelist überall, wo er selbst oder der Herr das A. T. gebraucht, nicht den LXX, sondern dem hebräischen Texte folgt z. B. in der Stelle: Aus Aegypten habe ich meinen Sohn gerufen und der andern: Er soll Nazaräer heißen. Denn man sieht ein, Matthäus hat sich vorgenommen, die Menschwerdung des Herrn in königlichem Stamme und seine Thaten und Worte in diesem Leben zu berichten; deshalb beginnt er mit der Genealogie Christi.

Es folgen nun die exegetischen Bemerkungen zu diesem Theile des Matthäus. Wir überschlagen den Abschnitt und wenden uns zu der Auslegung des zweiten Kapitels.

Voran wird der zu erklärende Text gestellt: Als nun Christus geboren war ꝛc., dann beginnt die Erklärung. Ueber die Geburt des Herrn in Bethlehem stimmen Matth. und Lucas überein. Lucas erzählt, wie und in welcher Veranlassung Joseph und Maria dahin kamen, Matthäus schweigt davon; ebenso, daß der Engel den Hirten die Geburt des Herrn und daß er in der Krippe liege, verkündigt, daß die Menge der himmlischen Heerscharen den Herrn mit dem Engel gelobt und daß die Hirten gekommen und sich von der Wahrheit der englischen Botschaft überzeugt. (Man beachte die richtige Gliederung der Geschichte, die in diesen Worten angedeutet). Ebenso schweigt Matth. von der Beschneidung Christi. Dagegen schweigt Lucas wieder von den Weisen, die von dem Stern geführt vom Orient zu Herodes kamen und nach dem neugebornen König fragten, von ihren Geschenken

*) Opera. Tom V. pag. 5 sq.

und ihrer Heimkehr, was Matthäus erzählt. — Jesus ist also geboren in Bethlehem Juda, zum Unterschiede von einem anderen in Galiläa im Stamme Sebulon gelegenen so genannt; unter dem Könige Herodes der zuerst als ein Fremdländer König über das Volk der Juden war, während bisher immer Eingeborne die Herrschaft besessen nach der Verheißung des Jakob: Es soll das Scepter von Juda nicht entwendet werden. Es war aber dieser Herodes der Sohn eines gewissen Antipater, väterlicherseits stammte er aus dem Volke der Idumäer, mütterlicherseits von den Arabern. Er hatte die Herrschaft über die Juden von den Römern und Augustus erhalteu, nachdem der Priester Hyrkanus von den Parthern gefangen genommen war. Zu erwähnen ist, daß wie Abraham, dem Christus verheißen ist, im zweiundvierzigsten Jahre des Ninus, des ersten assyrischen Königs, geboren ist, so Christus im 42. Jahre des Kaisers Augustus. Darin liegt ein Mysterium . . . Es möge dem Leser nicht lästig sein, wenn kurz die Wunder aufgezählt werden, welche zur Zeit des Augustus zur Bezeugung der Geburt des Heilandes geschahen.

Es folgt nun eine Erzählung dieser Wunder. Rabanus legt auf sie ein so großes Gewicht, daß er sie in einer eignen Abhandlung*) noch einmal zusammenstellt und ihre symbolische Bedeutung auf die Geburt Christi zugleich giebt. Wir geben sie hier nach jener Reihenfolge. 1) Ein Herr regierte über den ganzen Erdkreis, damit wurde die Ankunft des einen Herrn der ganzen Schöpfung angekündigt. 2) Friede herrschte über den ganzen Erdkreis hin; damit wurde dre wahre Friede abgebildet, der Christus ist. 3) Mit Bewilligung des Kaisers wurde den losgelassenen Sklaven ein eigner Besitz gegeben; dadurch wurde auf Christum hingewiesen, welcher das menschliche Geschlecht von der Knechtschaft und der Gewalt des Teufels befreien sollte. 4) 1030 Sklaven wollten zu ihren Herrn nicht zurückkehren: wer von seinen Sünden zu Christo nicht zurückkehren will, wird ewig umkommen. 5) Es erschien ein Stern, der den Magiern den Weg zu Christo zeigte Gottes Gnade, die auch den Heiden sich offenbart, wird dadurch abgebildet. 6) Ein großer Ring, von goldnem Glanze strahlend, erschien um die Sonne her; er bildete Christus ab, der alle Dinge umfaßt. 7) An dem Tage seiner Geburt floß ein Bach mit Oel in Rom; er weist hin auf die gnädige Barmherzigkeit Gottes, womit er in Christo die Menschen sucht und errettet.

*) De VII signis nativitatis Domini. Opera. Tom V. pag. 746.

Hören wir nun weiter die Auslegung. „Siehe, da kamen Magier" u. s. w. Magier sind Leute, die über einzelne Dinge philosophiren, doch der gewöhnliche Sprachgebrauch bezeichnet mit dem Worte „Magier" oft Uebelthäter. Bei ihrem Volke werden sie anders geachtet, weil sie Philosophen der Chaldäer sind und in Bezug auf das Wissen Könige; sie thun als die Vornehmsten im Volke alles. Daher erkannten sie auch zuerst die Geburt des Heilandes, kamen nach Bethlehem und beteten das Kind an, indem der Stern von oben her sie leitete, wie sie bei ihrem Einzuge in Jerusalem sagten. — „Wir sahen seinen Stern" . . . . Um die Juden zu verwirren, damit sie die Geburt Christi von den Heiden hörten, geht der Stern im Morgenlande auf, von dessen Zukunft sie durch Bileam, dessen Nachfolger sie waren, wußten, wie in Num. 24 erzählt wird. Sie suchten den neugebornen König deshalb bei den Juden, weil Bileam jene Worte über Israel geweissagt hatte. (Es folgt eine Bemerkung von Fulgentius:) Der neue Stern offenbarte, daß ein neuer Mensch gekommen sei. Mit welchen Strahlen und mit welchem Lichte hat er nun unter den andern Sternen geleuchtet? Wie er durch Glanz die andern übertraf, so durch seine Aufgabe. Er erneuerte den alten Anblick der Erde. (Gregor:) Doch warum erschien ein Stern und nicht ein Engel? Den Juden, als den Verständigen, wurde ein Engel gesandt; die Heiden dagegen, die unverständig sind, lassen sich nicht durchs Wort, sondern durch ein Zeichen zur Erkenntniß Gottes bringen. — Hören wir auch, wie Rabanus mit rhetorischem Schwunge interpretirt.. „Herodes erschrak." Als der König des Himmels geboren, erschrak der König auf Erden, weil allemal die irdische Höhe gestürzt wird, wenn die Erhabenheit des Himmels sich öffnet. Und vergeblich wird Herodes durch Verdacht erschreckt, vergebens wird er durch falsche Vermuthungen geängstigt, durch den Stachel der Mißgunst entflammt. Deshalb beschließt er den neugebornen König zu tödten. Nutzlos ist jene Angst und ganz eitel sein Gedanke. Der König, der geboren ist, kommt nicht, die Könige durch Kampf zu überwältigen, sondern durch seinen Tod auf wunderbare Weise zu unterjochen. Nicht deshalb ist er geboren, daß er der Nachfolger des Herodes werde, sondern daß die Welt voll Vertrauen an ihn glaube. Er kam nicht, um lebend zu streiten, sondern um im Tode zu triumphiren. Nicht kam er, um sich mit dem Golde andrer Völker ein Heer zu werben, sondern um sein theures Blut für die Rettung der Völker zu vergießen." Weiter unten heißt es: „Sie fallen

nieder und beten an das Wort im Fleische, die Weisheit in der Unmündigkeit, die Kraft in der Schwachheit und in der Wirklichkeit des Menschen die Majestät Gottes." — Sie thaten ihre Schätze auf .... — Siehe, drei Magier kamen zugleich auf einem Wege, um anzubeten, weil in dem einen Christus Jesus, der der Weg aller Gläubigen ist, von ihnen die Trinität ohne ihr Vermuthen angebetet werden mußte. Sie bringen nun aber Gaben, die nicht sowohl Gaben, als Mysterien heißen können: Gold, Weihrauch und Myrrhen. Durch diese Arten der Geschenke werden an ein und demselben Christus abgebildet seine göttliche Majestät, seine königliche Gewalt und seine menschliche Sterblichkeit. Weihrauch wird beim Opfer, Gold zum Tribut, Myrrhe zur Bestattung der Todten verwandt ... Mit der Opferung des Weihrauchs wird gegen Arius Zeugniß abgelegt, der die Gottheit Christi leugnet; mit der Opferung der Myrrhe gegen die Manichäer, die leugnen, daß Christus wahrhaftig für uns gestorben sei. Da das Opfer einer Person gebracht wird, liegt darin zugleich ein Zeugniß gegen Nestorius, der Christus in zwei Personen theilen möchte. Das Opfer der Magier stößt auch die unsinnige Lehre des Eutyches um, der nicht die beiden Naturen in Christo anerkennen will. — Man kann übrigens Gold, Weihrauch und Myrrhen noch anders verstehn, denn diese mystischen Gaben sind der Geheimnisse voll. Mit dem Golde wird unsre theure Erlösung aus der Knechtschaft bezeichnet. In dem Weihrauch wird der schwindende Aberglaube der Dämonischen und der einstige Gottesdienst der wahren Religion kundgethan. In der Myrrhe aber, dadurch die entseelten Körper conservirt zu werden pflegen, wird die Wiederherstellung unseres Fleisches und die Auferstehung der Todten vorgebildet. Ferner durch Gold Weisheit, (cf. Proverb. 21), durch Weihrauch das Gebet (cf. Ps.), durch die Myrrhe die Tödtung unseres Fleisches (cf. Cant.). Demnach bringen wir dem neugebornen Könige Gold dar, wenn wir erglänzen vom Glanze der höhern Weisheit, Weihrauch, wenn wir die Gedanken des Fleisches auf dem Altare unseres Herzens anzünden, um durch himmlisches Sehnen Gott eine angenehme Reue bringen zu können. Myrrhe opfern wir, wenn wir des Fleisches Sünden durch Enthaltsamkeit tödten .... Mystisch bedeuten die drei Magier das heidnische Volk, welches von den drei Söhnen des Noa abstammt und von den drei Welttheilen zum Glauben an Christus kommt. Der Stern bedeutet die prophetische Predigt, welche wahrhaftig die Geburt Christi zeigt.

Herodes ist ein Typus des Teufels, der, nachdem er die Geburt des Herrn erfahren, ihn verfolgt. Von ihm gehn die Magier fort; so verlassen die Heiden den Götzendienst und kommen zu dem Hause, in welchem Christus ist, d. h. zur katholischen Kirche. Nachdem sie durch die Taufe und den wahren Glauben in dieselbe eingetreten, fanden sie Christum mit seiner Mutter, nämlich mit der heiligen Kirche, die, eine stete Jungfrau, täglich Gott dem Vater Kinder gebiert. Joseph wird nicht genannt, das bedeutet, daß das Volk der Juden wegen seines Unglaubens ausgeschlossen ist. „Sie brachten ihm drei Geschenke," das bedeutet die Physik, die Ethik und Logik, oder die Geschichte, Tropologie und Allegorie (wo aber bleibt die Anagogie?!), oder den Glauben an die heilige Trinität. Daß die Geschenke in den Schätzen verschlossen waren, (sie thaten ihre Schätze auf!), zeigt an den im Herzen verborgenen Glauben. Die Geschenke, die offen dargebracht wurden, zeigen an den Glauben, der sich im Bekenntniß und in guten Werken manifestirt. Doch weil es nicht erlaubt ist, nach erlangtem Glauben und erkannter Wahrheit rückwärts zu gehn und in Unglauben zurückzufallen, wird am Schlusse der Geschichte erzählt, daß die Magier auf einem andern Wege (also ohne mit den ungläubigen Juden in Berührung zu kommen) wieder in ihr Land zogen. —

Wir glaubten, die Auslegung des Rabanus von den „Weisen aus dem Morgenlande" so ausführlich mittheilen zu sollen, weil wir auf diese Weise den besten Einblick in sein Verfahren gewinnen konnten. Wir erkennen sein Bemühn, dem historischen Sinne der Geschichte gerecht zu werden; er verschmäht es zu dem Ende nicht, die nöthigen Notizen aus der profanen Geschichte einzuflechten. Dabei ist es ihm eigen, diese Momente als in einem innern typologischen Zusammenhange mit der heiligen Geschichte sich zu denken. Rabanus versäumt auch nicht, eine ethische Verwerthung der Geschichte seiner Auslegung einzuflechten, wenn er zeigt, wann *wir* Gold, Weihrauch und Myrrhe bringen. Aber die Hauptaufgabe, die für ihn zugleich die lohnendste ist, weshalb er sich auch am Längsten dabei aufhält, ist doch die allegorische Deutung der Opfergaben der Magier und die mystische Deutung der einzelnen Züge der biblischen Geschichte. Vielleicht haben wir damit unser Wissen von der richtigen Auslegung nicht bereichert; jedenfalls haben wir eine Anschauung von dem gewonnen, worauf die mittelalterliche Exegese alles Gewicht legte.

Von den zahlreichen Schülern des Rabanus Maurus müssen wir

noch Walafried Strabo*) erwähnen. Er stellte ein umfangreiches exegetisches Werk über die ganze Schrift zusammen, welches unter dem Namen der Glossa ordinaria bis zur Zeit der Reformation hin das höchste Ansehn genoß. Sie ist ganz in dem Geiste ihrer Zeit angelegt. Der lateinische Text der heiligen Schrift wird durch Citate aus den exegetischen und übrigen Werken der lateinischen Kirchenväter — nur selten werden die griechischen Väter und diese nur in lateinischer Uebersetzung benutzt — interpretirt. Unter den Autoritäten, welche angeführt werden, figuriren bereits Beda und Rabanus Maurus. Manche Bemerkungen sind auch gemacht, ohne daß ihre Urheberschaft angegeben wäre. Man darf nicht mit Sicherheit behaupten, wie im spätern Mittelalter oft geschehn, daß diese überall von Walafried selbst herstammen.

Walafrieds Werk besaß mehrere vortreffliche Eigenschaften nach dem Geschmacke der damaligen Gelehrten, welche ihm eine günstige Beurtheilung und einen vielfachen Gebrauch sicherten. Petrus Lombardus beruft sich auf dasselbe als auf eine allgemein anerkannte Autorität. Spätere hielten die Glosse des Strabo für würdig, sie selbst wieder durch Randglossen zu interpretiren. Es umfaßte ja das Werk eine Auslegung der ganzen Schrift, und doch war sie verhältnißmäßig kurz, weil sie ohne wissenschaftliche Untersuchung und Einleitung die Autoritäten selbst reden ließ. Ein Versuch, ihre Anschauungen zu begründen, zu widerlegen, oder zu vermitteln, wurde nicht gemacht. Dagegen hatte man die Ansichten der Autoritäten selbst bei einander und war daher der mühevollen Arbeit des Nachschlagens und Vergleichens überhoben. Neue Ansichten begehrte man nicht, das Beste der kirchlich überkommenen Anschauungen glaubte man hier unmittelbar bei einander zu haben.

Doch welche Stellung nimmt das Werk in der Geschichte der biblischen Geschichte ein? Das atomistische Verfahren, mit welchem Walafried seine Glossen an die einzelnen Wörter des Textes anreiht, scheint doch gerade das Gegentheil von einer Betrachtung der biblischen Geschichte im Ganzen wie im Einzelnen zu sein. Wo bleibt bei dieser Art die Betrachtung und Würdigung des abgeschlossenen Geschichtsbildes? In der That werden wir nach dieser Seite hin wenig aus der Glossa ordinaria unmittelbar für unsre Disciplin entnehmen können.

*) Vergl. zum Folgenden: Ed. Reuß in Herzogs Real-Ency. Artikel Strabo und Walafridi Strabi Opera omnia ed. Migne Tom. I et II.

Indessen darf man nicht übersehn, daß das Einzelne, der Ausspruch, der Ausdruck u. a. oft eine Betrachtung für sich erfordert, ehe sein Verständniß in das Ganze eingereiht werden kann. Wir dürfen ferner nicht übersehen, daß die Glosse des Walafried eine vorwiegend praktisch erbauliche Tendenz verfolgt, weshalb so oft den Glossen die Bemerkungen: Moraliter, allegorice oder mystice vorangesetzt sind. Endlich aber ist hervorzuheben, daß Walafried zu den meisten Büchern der heiligen Schrift eine Einleitung gegeben hat. Theils folgt er auch hiebei seinen Autoritäten, indem er die Einleitungen von Hieronymus, (z. B. vor 1. Sam. Chronik, Esra ꝛc.), Rabanus, Maurus, (2. Buch Mose) u. a. voranstellt, theils giebt er selbst einleitende Bemerkungen, welche in das Verständniß des Buches einführen, über seinen Inhalt, seine Tendenz und Bedeutung orientiren sollen, (z. B. vor Matth. Joh. u. a.). Nicht als ob der Inhalt dieser Bemerkungen überall unsere Anschauungen wiedergäbe, oder als ob wir sie bei dem dermaligen Stande unsrer Wissenschaft unmittelbar verwerthen könnten. Dennoch werden wir aus der Thatsache selbst und aus der kurzen Art und praktischen Tendenz dieser Einleitungen Winke für eine ähnliche Behandlung bibelkundlicher Fragen entnehmen, ohne welche eine richtige und eine einigermaßen tiefergehende Betrachtung der biblischen Geschichte nicht möglich ist.

Um das Verfahren des Strabo deutlich zu machen, wollen wir einige Beispiele geben. Die Worte 1. Mose 22, 1: „Nach diesen Geschichten versuchte Gott Abraham," erklärt er mit den Worten Augustins. Jacobus sagt, daß Gott niemand versucht. Doch gebrauchen wir „versuchen" gewöhnlich für das, was „bewähren" bezeichnet. Jacobus aber spricht von der Versuchung, wodurch jemand mit Sünde befleckt wird. Daher heißt es 1. Theff. 3, 5 „daß euch nicht vielleicht versucht hätte der Versucher." An einer andern Stelle (5. Mose 13, 3) heißt es: „Euer Gott versucht euch, daß er erfahre, ob ihr ihn liebt." „Denn der Mensch kennt die Kraft seiner Liebe nicht, wenn er sie nicht in einer Probe erkennt." Zu den Worten: „Nimm deinen Sohn"! führt Strabo die Worte Alkuins an, welche zeigen, daß in der dreitägigen Frist bis zum Opfer eine neue Steigerung der Versuchung liegt; zu den Worten: „den du lieb hast," einen ähnlichen Gedanken von Beda. Zu Vers 3 wird die Bemerkung des Isidor angezogen: „der Esel bezeichnet die gedankenlose Thorheit der Juden, die alle heiligen Schätze trug, ohne es zu wissen." Die Worte: „Am dritten

Tage hob Abraham seine Augen auf", geben Veranlassung, Hieronymus zu citiren, der die drei Tage von den drei Zeitaltern vor dem Gesetz, unter dem Gesetz und unter der Gnade erklärt u. s. w.

Oder, um ein Beispiel aus dem Neuen Testament anzuführen, zu dem Eingange des zweiten Kapitels im Matthäus: „Als nun Jesus geboren war," macht Strabo die harmonistische Glosse: Obwohl Matth. die Geburtsgeschichte übergeht, erinnert er doch kurz an dieselbe, indem er obige Worte gebraucht. Lukas schweigt von der Ankunft der Magier. Bei „Bethlehem Juda" wird hingewiesen auf das andre Bethlehem im Stamme Sebulon, dann der Name mit „Haus des Brotes" erklärt, „weil dort das lebendige Brot, das vom Himmel gekommen ist und in der Krippe liegt, geboren werden sollte, damit er die überirdisch Gespeisten zu Genossen der Engel machte." Zu dem Worte: „kamen", finden wir die Glosse: „Nicht nach einem Jahre, weil er dann nicht in der Krippe, sondern in Aegypten zu finden gewesen wäre, sondern nach dreizehn Tagen. Sie waren aus dem Lande der Perser, wo auch der Fluß Saba ist, nach dem die Gegend genannt wird. Dabei liegt auch Arabien, wo die Magier Könige waren. Wenn von ihnen erzählt wird, daß sie drei Geschenke gebracht, so beweist das noch nicht, daß sie nicht mehr als drei gewesen, sondern der Beweis liegt darin, daß durch sie die Völker abgebildet werden, die von den drei Söhnen des Noa abstammen und zum Glauben kommen sollen." Der „Stern" bedeutet „allegorisch" die Erleuchtung des Glaubens, welcher zu Christo führt. So lange sie zu den Juden sich kehren, verlieren sie ihn, weil sie die wahre Erleuchtung verlieren, so lange sie von den Bösen Rath holen.

Um einen Einblick in die Weise zu geben, wie in der Glossa ordinaria die biblischen Bücher durch eine kurze Einleitung begonnen werden, wollen wir noch die Gedanken des Vorwortes zu Matthäus wiedergeben, welches ohne Angabe einer Quelle vorangestellt ist, also muthmaßlich von Walafried selbst stammt. „Matthäus predigte anfangs das Evangelium den Juden. Als er sich anschickte, es den Heiden zu predigen, schrieb er zuerst ein Evangelium und zwar hebräisch, um es seinen Brüdern, die er verließ, zu hinterlassen. Obwohl nun mehrere Evangelien geschrieben sind, haben doch nur vier den Anspruch auf Autorität, weil sie durch die vier Weltgegenden den Glauben an die Trinität verkündigen, und sind gleichsam die vier Räder an dem Wagen Gottes, auf dem er einherfährt auf der Predigt des Evangeliums.

Die vier Evangelisten werden durch vier symbolische Gestalten dargestellt, die einen tiefen Sinn haben. Matthäus durch einen Menschen, weil er vorwiegend bei der Menschheit Christi verweilt, Markus durch einen Löwen, weil er handelt von der Auferstehung, Lukas durch einen Stier, weil er handelt von dem Priesterthume, Johannes durch einen Adler, weil er die Geheimnisse der Gottheit schreibt. Christus aber, von dem sie berichten, war Mensch von der Jungfrau geboren, ein Opferstier in seiner Aufopferung, ein Löwe in seiner Auferstehung, ein Adler in seiner Auffahrt."

Zum Evangelium Johannes giebt Strabo's Glosse folgende Einleitungsgedanken: Von allen Blättern der heiligen Schrift zeichnet sich das Evangelium aus, weil es die Erfüllung dessen erzählt, was Gesetz und Propheten als zukünftig verkündigt. Unter den Evangelisten selbst zeichnet sich wiederum Johannes aus durch die Tiefe der göttlichen Geheimnisse. Dieser hat 65 Jahre nach der Auferstehung des Herrn bis in die letzte Zeit des Domitian das Evangelium verkündet. Nach dem Tode des Domitian erlaubte ihm Nerva nach Ephesus zurückzukehren, und nun schrieb er sein Evangelium gegen die Irrlehrer, welche die Präexistenz Jesu leugneten. Daher wird er dem Adler verglichen, der höher fliegt als alle andern Thiere und die Strahlen der Sonne mit unverwandten Augen ansieht. Die andern Evangelisten betrachten mehr die irdische Seite im Leben Jesu, er fliegt gleichsam mit dem Herrn in den Himmel. Er, der an der Brust des Herrn gelegen, hat geschöpft aus dem Born der göttlichen Weisheit tiefer als die andern. Er hat die drei andern Evangelien gekannt und anerkannt, doch schrieb er gerade das, was jene ausgelassen hatten, besonders die Reden Jesu, die er hielt vor der Gefangennahme Johannis des Täufers, und was sich bezieht auf das Geheimniß der Gottheit Christi. Jene erzählen die Thaten und Aussprüche Jesu, die durch eine sittliche Reinigung das Schauen Gottes vorbereiten, Johannes aber bezweckt mit seiner Darstellung eine Empfehlung des contemplativen Lebens, wodurch man Gott selbst schaut. Er ist im ehelosen Stande geblieben, der Herr hat ihm darum seine Mutter, die Jungfrau, im Tode anvertraut.

Stammen die letzten Gedanken wirklich von Strabo her, was bei der vielfachen Interpolation der Glossa ordinaria nicht über jeden Zweifel ist, so sind sie ein Beweis, wie die Betrachtung der heiligen Geschichte in den Mauern der Klöster wesentlich durch den Geist, der in denselben herrschte, beeinflußt wurde, wenn nicht das als der letzte

Zweck dieser Betrachtung angesehen wurde, die Schüler in das richtige Verständniß und die volle Werthung und Würdigung des ehelosen und contemplativen Lebens im Kloster hinein zu erziehen.

Die Glosse des Walafried Strabo hat uns eine Anschauung von der im Mittelalter beliebten Auslegung der heiligen Schrift gegeben. Unzählige exegetische Werke ähnlicher Art weiß die genannte Periode aufzuweisen. Wollen wir von einer Fortbewegung, um nicht zu sagen einem Fortschritte, in den spätern mittelalterlichen Sammelwerken für die Erklärung der Schrift sprechen, so ist es höchstens das Bestreben, möglichst viel auf möglichst kleinem Raume zu geben. Aus diesem Bestreben erklärt es sich, daß die aus den kirchlichen Autoritäten angeführten Stellen immer kürzer werden, daß dagegen eine Sucht hervortritt, alle möglichen Autoritäten zu Worte kommen zu lassen. Das eigne Urtheil und die eigne Auffassung der Compilatoren tritt noch mehr als in der Glossa odinaria zurück; höchstens zeigt es sich in einzelnen bissigen Zwischenbemerkungen oder in eingestreuten Warnungen vor häretischer Auslegung. Die angeführten Citate werden nun in sehr verschiedener Weise an den zu erklärenden Text geschlossen. Bald stehen sie über demselben, bald am Rande, bald wird der Text durch die Glossen unterbrochen, resp. eingeschlossen; am meisten werden sie unter den Text an einander gereiht. Man hat sich gewöhnt, diese spätern Glossen, die oft fast ein lexicographisches Gepräge tragen, Katenen d. h. Ketten zu nennen. Für den Ausbau unsrer Disciplin tragen sie kein neues Material herzu. Rücksichtlich ihres Inhaltes fußen sie ganz auf den Arbeiten des kirchlichen Alterthums; rücksichtlich ihrer Form bilden sie das directe Gegentheil von einer wirklich lebensvollen Auffassung der heiligen Geschichte, die als ein Ganzes an die Kinder gebracht werden muß.

Doch hat nicht das ganze Mittelalter sich mit dieser dürftigen Weise der Auslegung der heiligen Schrift und Verwerthung ihres historischen Inhaltes begnügt. In dieser Beziehung bezeichnet die Postilla perpetua des Nikolaus von Lyra*) den Anfang einer neuen wissenschaftlichen Regung und gewissenhaften Forschung auf dem Gebiete der biblischen Auslegung. Nikolaus von Lyra hatte vor andern Zeitgenossen das wissenschaftliche Zeug zu einer lebensvollen Behandlung der heiligen

*) Postilla fratris Nicolai de Lyra .... cum additionibus Pauli Burgensis etc. Ohne Angabe des Druckortes.

Bücher, weil er nicht nur mit dem Griechischen, sondern auch mit dem Hebräischen genügend bekannt war, um selbstständige Untersuchungen über den Wortsinn des biblischen Textes anzustellen. Ja in Bezug auf das Alte Testament emanzipirte er sich so weit von der herrschenden Anschauung, daß er sogar auf jüdische Ausleger zur Feststellung des ursprünglichen Sinnes einer Stelle hinwies. Er griff besonders gern auf die Ansichten des gelehrten Rabbi Salomo Jarchi zurück. So erklärt es sich, daß Nikolaus eine hervorragende Stellung unter den Exegeten des spätern Mittelalters gewann. Bekannt genug ist der Einfluß, welchen sein exegetisches Werk auf Luther ausgeübt; er wird, freilich nicht zutreffend, in dem Verse angegeben: Si Lyra von lyrasset, Lutherus non saltasset.

Indessen dürfen wir keine zu große Erwartung von der Bedeutung der Auslegung des Nikolaus für uns hegen. Im Grunde ist auch er ein Kind seiner Zeit und huldigt dem allgemein anerkannten Grundsatze von dem zwiefachen Sinne der heiligen Schrift, dem buchstäblichen und dem höhern, geistigen oder mystischen Sinne. Wiederholt beruft er sich zur Rechtfertigung seines Verfahrens, diesen zwiefachen Sinn zu eruiren, auf die Schrift, auf Ez. 2, 10 und Offenb. Joh. 5, 1, wo von einem Blatte die Rede ist, das auswendig und inwendig beschrieben ist. Auch führt er wiederholt das bekannte Distichon an, welches die anerkannten Grundsätze der Hermeneutik seiner Zeit präcisirt und macht seinen Inhalt sich zum Eigenthum:

Litera gesta docet; quid credas, Allegoria.
Moralis, quid agas; quo tendas Anagogia.

Dennoch erkennt er es an, daß der mystische Sinn nur auf Grund des erforschten Literalsinnes festgestellt werden könne, und deshalb geht sein erstes und vornehmstes Bestreben dahin, den wirklichen buchstäblichen Sinn des Textes zu finden und festzustellen. Erst in zweiter Linie erforscht er auch den mystischen Sinn. Die ersten 50 Bücher seines umfangreichen Werkes suchen die erste der gedachten Aufgaben zu lösen, die andern 35 Bücher geben moralische Auslegungen.

Wir wählen die Auslegung des 22. Capitels der Genesis, um das exegetische Verfahren des Nikolaus deutlich zu machen.

Zur Einleitung der Geschichte von Isaaks Opferung giebt Nikolaus von Lyra eine kurze Uebersicht der drei folgenden Capitel. Sie handeln, sagt er, von dem vollkommnen Verhalten des Abraham a) gegen Gott, b) gegen den Nächsten (cap. 23.) c) gegen sich selbst. (cap. 24.)

Unser Capitel handelt von dem Gehorsam des Abraham gegen Gott: der Verlauf der Geschichte gliedert sich so, daß zuerst der Befehl Gottes berichtet wird, sodann von seinem Gehorsam, („Abraham stand auf"), drittens der Widerruf des Befehles, („Und siehe, der Engel des Herrn"), viertens die Bestätigung der Verheißung, („Der Engel des Herrn rief Abraham zum andernmale").

Bei diesem Verfahren des Nikolaus tritt uns das Bestreben entgegen, von der atomistischen Betrachtungsweise der Schrift sich frei zu machen. Er macht den Versuch, den Zusammenhang der einzelnen Geschichten nachzuweisen, indem er sie unter bestimmte logische Kategorieen ordnet, wie sie der scholastischen Denkweise seiner Zeit eigen und geläufig waren. Daß er damit oft fehlgreift, daß er z. B. auch in unserm Falle das Verhältniß der drei Capitel, welche von Isaaks Opferung, von dem Kauf des Erbbegräbnisses und der Werbung um Rebekka handeln, höchst willkürlich und sehr wenig confret unter eine Kategorie der Pflichtenlehre subsummirt, wollen wir nicht verkennen. Allein sein Verfahren ist doch nicht immer so unglücklich, wie denn gegen seine Gliederung des 22. Capitels nur etwa das eingewandt werden könnte, daß die von ihm vorgeschlagenen Theile für die Behandlung in der Schule sich weniger eignen, weil sie zu wenig gleichmäßig lang sind. Immerhin werden wir uns das Bestreben des Nikolaus, den Zusammenhang des Ganzen und die Gliederung des Einzelnen im Auge zu behalten, zum Muster nehmen, wenn wir auch im Einzelnen uns von andern Motiven als denen des scholastischen Schematismus leiten lassen.

Nikolaus geht nun zur Erklärung des Einzelnen über. Er beginnt mit dem Worte „versuchen". Das Wort bedeutet zunächst Erfahrung gewinnen von solchem, das man nicht kennt. Das kann von Gott nicht gesagt werden, da er alles kennt. Deshalb muß ein anderer Sinn in dem Worte gefunden werden. Gott versuchte den Abraham, um andern seinen Gehorsam zu zeigen, den sie nicht kannten, und ihnen ein Exempel zu geben. Zu den Worten: „Nimm deinen Sohn ꝛc." wird die Bemerkung gemacht, daß schon die Juden in den Ausdrücken: „Sohn, einigen, geliebten, Isaak eine Steigerung gefunden, um auch den in Aussicht stehenden Lohn dem Abraham zu steigern. Indessen haben die christlichen Ausleger recht, wenn sie in den Worten nur einen, nicht mehrere nach einander erfolgte Befehle Gottes erkennen. Er erklärt sodann jene vier Bezeichnungen im Einzelnen nach der ganzen Schwere ihres Inhaltes. Die Worte: „Und gehe in das Land der

Vision" (nach dem lateinischen Texte) werden erklärt: d. h. auf den Berg neben Jerusalem, welcher hoch war und von wo man weit blicken konnte. Später kam der Berg zur Stadt und auf demselben wurde zur Zeit Salomo's der Tempel gebaut. Gott gab das Gebot, damit Abraham Zeit genug hatte, sich zu besinnen. Dann wird das Wort „Brandopfer" erklärt. Schon darin, daß Abraham gleich bei der Nacht sich anschickte, wird ein Zeichen seines Gehorsams erkannt; auch darin, daß er selbst seinen Esel anschirrte, welcher das Holz tragen mußte, und daß er nicht auf die Hülfe seiner Knechte wartete. Die beiden Knechte, die er mitnahm, waren Ismael und Eliezer, wie die Juden sagen. Weder ihnen noch seinem Weibe sagte er etwas von seinem Vorhaben, um darin nicht gehindert zu werden. Die Bemerkung, daß er am dritten Tage seine Augen aufhob, zeigt, daß er Zeit die Fülle hatte, sich zu besinnen, allein so bewährte sich sein Gehorsam glänzend. Abraham läßt die Knechte zurück aus Besorgniß, sie möchten ihn an der Ausführung seines Vorhabens hindern. Wenn er sagt: „Wir werden wiederkommen", so spricht er damit unbewußt eine Weissagung aus. Seine Worte wären deshalb nicht eine Weissagung im eigentlichen Sinne des Wortes, wohl aber im Sinne von Daniel 9. — Abraham legte das Holz auf Isaak zum Vorbilde auf unsern Herrn Jesum Christum, der sein Kreuz selbst nach Golgatha trug, wo er gekreuzigt wurde. Der Sohn spricht: „Mein Vater!" Es geschieht auf Anregen Gottes, um den Schmerz des Vaters zu erhöhen und seinen Gehorsam um so glänzender zu zeigen. Die Worte: „Gott wird sich ein Schaf ersehn", sind auch prophetisch zu verstehn. Isaak wird gebunden, nicht wider seinen Willen, da er 35 Jahre alt war, wie Josephus sagt, Abraham dagegen 135 Jahre, Isaak war also stärker, als der bereits greise Abraham. Das geht auch daraus hervor, daß er das Holz zum Brandopfer trug. Nachdem Nikolaus dann noch weiter die Auslegung und Ausschmückung dieser Scene bei Josephus angeführt, kommt er auf Hebr. 11, 17 zu sprechen und weist nach, daß Isaak sich freiwillig der Opferung unterzogen. Abraham band ihn aber, um ihn auch in diesem Stücke den Opferthieren gleich zu machen und um zugleich den Opfertod Christi in ihm vorzubilden.

In dieser Weise verfährt die Exegese des Nikolaus von Lyra; schlicht und einfach sucht sie dem ursprünglichen Sinne der Erzählung gerecht zu werden und die einzelnen Züge derselben in helles Licht zu stellen. Er greift dabei zurück auf die wissenschaftlichen Werke früherer

Zeiten, er verschmäht es auch nicht, sich Rath in der jüdischen Literatur zu holen, ohne dabei Gefahr zu laufen, seiner christlichen Anschauung etwas zu vergeben. Daß er dabei nicht immer das Rechte trifft, wollen wir gern zugeben; daß er sich im Einzelnen von einem andern Geschmacke leiten läßt, als der unsre ist, soll nicht geleugnet werden; gleichwohl fühlen wir aus dem Ganzen, daß in diesen Werken das Wehen eines andern Geistes spürbar ist. Wir wissen, es ist der erste Frühlingshauch, welcher über die Schneefelder mittelalterlicher Exegese streicht und das Nahen einer lebensvollern und fruchtreichern Zeit, das Nahen der Reformation verkündet. Noch freilich halten die Eisberge Stand, und mancher kalte Zugwind strömt von ihnen aus. Der Convertit Paulus Burgensis hält sich verpflichtet, Anmerkungen zu der Postille des Nikolaus von Lyra zu schreiben, in welchen er gegen die Ansichten desselben mit der Autorität kirchlicher Exegese polemisirt; allein diese Anmerkungen halten den Vergleich mit den Arbeiten, die sie bekämpfen wollen, nicht aus. Was ist es zu verwundern, daß eine spätere Zeit auf Nikolaus von Lyra zurückgriff und über die Anmerkungen und vermeintlichen Correcturen des Paulus von Burgos zur Tagesordnung überging!

Wenden wir uns nunmehr zur Betrachtung der geschichtlichen Werke des Mittelalters, um zu sehn, ob aus ihnen ein weiterer Ausbau unserer Disciplin erhellt. Reich und mannigfaltig ist diese Literatur, und doch wird sie im Ganzen von denselben Ideen getragen, sodaß man bei der Betrachtung des einzelnen Werkes leicht eine Anschauung von dem Geiste gewinnt, der in allen herrscht. Dazu kommt, daß die Auffassung des Einzelnen in diesen Werken durchaus abhängig ist von der gleichzeitigen exegetischen Auslegung, so daß uns auch auf diesem Gebiete wenig neue Gedanken entgegen treten werden. Indessen müssen wir doch zwei Gruppen unter den mittelalterlichen Geschichtswerken unterscheiden. Die einen beschäftigen sich mit dem, was wir heute Profangeschichte nennen würden; sie erzählen die Geschichte eines Volkes, eines Klosters, einer einzelnen Periode. Dabei lassen sie sich in der Weise von der kirchlichen Anschauung leiten, daß sie einen kurzen Aufriß der Geschichte von Adam an construiren und die Begebenheiten in den Rahmen der Eintheilung nach den sechs Weltaltern fassen. Hie und da tritt aber auch der andre, der biblischen Vorstellung entnommene Gedanke von den Weltreichen auf, die nach einander kommen werden. Schon Hieronymus legte den Traum des Nebukadnezar Daniel 2. dahin

aus, daß das eiserne Reich von dem römischen Reiche zu verstehn sei, welches bis zur Errichtung des himmlischen Reiches dauern werde.

Neben dieser Betrachtungsweise, welche die Weltgeschichte mit kirchlichen Augen ansah und Gedanken aus der kirchlichen Anschauung hineintrug, findet sich ein andres Bestreben vor, nämlich die biblische oder heilige Geschichte als ein gesondertes, in sich abgeschlossenes Ganze zu betrachten und zur Darstellung zu bringen. Ueber den Zweck, den man damit verfolgt, ist man sich anfangs noch nicht recht klar, viele fremdartigen Elemente laufen mit unter, aber im Ganzen erkennt man doch die Absicht, die historischen Momente der heiligen Schrift zu einer fortlaufenden Geschichte zusammenzustellen, die vorhandenen Lücken aus den Berichten der Profanschriftsteller zu ergänzen, schwierigere der biblischen Darstellung entnommene Begriffe zu erklären und durch eingestreute Notizen über gleichzeitige Ereignisse aus der Profangeschichte zu orientiren. Immer aber bleibt der biblische Geschichtsstoff die Hauptsache; und da die Arbeiten dieser letztern Art für den Schulgebrauch oder für das Volk berechnet sind, so kommen wir der Form der biblischen Historienbücher, welche ein wichtiges Glied in der Entwicklung des biblischen Geschichtsunterrichtes bilden, immer näher.

Zu jener ersten Reihe von historischen Arbeiten des Mittelalters gehören die zahlreichen Chroniken*), in denen jene Zeit die Lust am Erzählen und das Bedürfniß historischer und monumentaler Arbeit bekundete. Es ist ihnen fast allen eigen, daß sie eine kürzere oder längere Uebersicht der heiligen Geschichte mit eingestreuten Notizen aus der Profangeschichte geben, an die sich dann eine Uebersicht über die römische Kaiserzeit und über die Entwicklung der christlichen Kirche schließt. In diesen Partien sind die meisten Chroniken unmittelbar oder mittelbar von dem ältesten derartigen Werke, das uns erhalten ist, von der Chronik des Kirchengeschichtsschreibers Eusebius († 340) abhängig, der freilich seinerseits schon eine ähnliche Arbeit des Sextus Julius Africanus benutzte. Das genannte Werk des Eusebius zerfällt in zwei Theile, deren erster eine Darstellung der gesammten heiligen und profanen Geschichte nach der Zeit und den Nationen geordnet enthielt. Der andre Theil bildet dazu einen tabellarischen, synchronistischen Auszug, welcher von Hieronymus bis ins Jahr 378 fortgesetzt ist. Diese Arbeiten benutzten nun fast sämmtliche Chronisten des Mittelalters, ja

*) Vergl. zum Folgenden: **Wattenbach**: Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Berlin 1866.

oft setzten sie die Chronik des Hieronymus ihren Werken wörtlich voran. So geht Orosius (um 400) davon aus, ebenso Isidor von Sevilla († 636); auf die Arbeiten des Beda kamen wir schon im zweiten Abschnitte zu sprechen. Wir begnügen uns, um das Verfahren der Chronisten, die biblische Geschichte als Einleitung zur Orientirung über die berichtete Zeitgeschichte zu benutzen, auf die Chronik des Gregor von Tours zu verweisen, der unstreitig einer der bedeutendsten historischen Schriftsteller des frühen Mittelalters gewesen. In der Einleitung zu seinen „Zehn Büchern fränkischer Geschichte"*) beruft er sich ausdrücklich auf das Beispiel des Eusebius, Hieronymus und Orosius, welche die Zahl aller Jahre vom Anfange der Welt bis auf ihre Zeit zusammengestellt; ihnen will er in diesem Stücke folgen. Er verbindet damit zugleich die Absicht, seinen Lesern in der Summe der Jahre seit Erschaffung der Welt eine Handhabe zu geben, die Zeichen der Zeit zu erkennen. Für Gregor waren ja die Zeichen des Verfalls und der Zersetzung der römischen Welt die sichern Fingerzeige von dem Nahen des Endes der Tage.

Gregor beginnt nun mit der Erschaffung der Welt und berichtet kurz und gedrängt, was die Schrift ausführlicher erzählt. Jedesmal am Schluß einer Periode giebt er an, wieviel Jahre dieselbe umfaßt. Dabei unterläßt er es nicht, auch Momente der heidnischen Geschichte in den Bereich seiner Darstellung zu ziehen. So erzählt er z. B. (I. 5.), daß Chus alle Zauberei und Abgötterei erdachte und auf des Teufels Geheiß ein Bild zur Anbetung aufstellte. Er ging zu den Persern, die ihn Zoroaster nannten und von ihm den Feuerdienst lernten. Bei der Erwähnung Babels erfolgt eine ausführlichere Angabe über die riesigen Dimensionen dieser Stadt (I. 6.) Nachdem die Geschichte Israels bis zur Geburt Christi geführt, werden einige Daten aus der Geschichte andrer Völker nachträglich zusammengestellt (I 16.), „damit es nicht scheine, als ob wir nur von dem einen Volke der Hebräer Kenntniß hätten". Gregor befleißigt sich nun im Allgemeinen der größten Kürze; so wird z. B. die Periode der Richter mit den wenigen Bemerkungen abgehandelt: „Nach dem Tode des Josua wurden sie oft, da sie die göttlichen Gebote verachteten, unter das Joch fremder Völker gebracht. Bekehrten sie sich aber, so wurden sie nach Gottes Willen durch den Arm tapferer Männer befreit". Dennoch läßt es Gregor

*) Benutzt ist die Uebersetzung von W. Giesebrecht. Berlin 1851.

nicht an gelegentlichen Bemerkungen fehlen, welche theils im Sinne einer anschaulichen Darstellung der biblischen Geschichte, theils im Sinne einer theologisch-typischen Bemerkung verstanden sein wollen. So berichtet er z. B. von Kain und Abel mit den Worten: „Während Gott das Opfer des einen gnädig annimmt, schwillt der andre vor wildem Grimme und erhebt sich, der erste Mörder, das Blut seines Bruders zu vergießen. Er wirft ihn nieder, überwältigt und tödtet den Bruder". (I. 2.) Von Joseph erzählt er, daß er das Bild des Erlösers getragen, (I. 9.); der Durchgang durch das rothe Meer ist augenscheinlich ein Vorbild unsrer Taufe gewesen. (I. 10.) Die babylonische Gefangenschaft ist, wie er glaubt, ein Vorbild der Gefangenschaft, in welche die sündige Seele geführt wird, die elend in der Fremde schmachtet, wenn sie nicht Zorobabel, d. h. Christus, frei macht. (I. 14.) Am merkwürdigsten ist aber der längere geographische Excurs, welchen Gregor bei der Erwähnung des Durchzuges durch das rothe Meer giebt. (I. 10.) Er spricht bei dieser Gelegenheit vom Nil, den Pyramiden, dem Busen des rothen Meeres, durch den die Juden gezogen, von den Furchen der Wagenräder, die noch bis auf seine Zeit am Meeresgrunde zu sehn sein u. s. w. in einer Ausführlichkeit, die bei dem gedrängten Stile der Chroniken überrascht, von der man einen innern zwingenden Grund nicht einsehn kann, wenn wir nicht darin eine Rechtfertigung des unterrichtlichen Verfahrens erkennen wollen, wonach der Lehrer es für erlaubt hält, auch einmal auf das einzugehn, was für ihn Gegenstand besonderer Forschungen ist, wenn es auch genau genommen in nur losem Zusammenhange mit der von ihm zu behandelnden Materie steht.

Das Leben Jesu erzählt Gregor sehr summarisch. Nur über sein Leiden wird ausführlicher berichtet, doch nicht nach den Evangelien, sondern nach den apokryphen Akten des Pilatus. Von den Berichten der Apostelgeschichte geht dann unser Chronist unmittelbar zu den Erzählungen aus der ältern Kirchengeschichte über. Daß an dieser Stelle ein wichtiger Abschnitt in der Geschichte des Reiches Gottes ist, kommt nicht zum Bewußtsein.

Viel dürftiger noch für die Ausbeute zu unserm Zwecke sind die Chroniken späterer Zeit, die in ihrem Anfange oft geradezu nur Abgeschriebenes wiedergeben. Beispielsweise erwähnen wir nur die Jahrbücher des Lambert von Hersfeld*) (c. 1070.) Er schrieb den

*) Benutzt ist die Uebersetzung v. L. F. Hesse. Berlin 1855.

Anfang seiner Chronik aus den Hersfelder Annalen ab, die ihrerseits wieder aus Beda und Isidor geschöpft hatten.

Nachdem im Eingange eine gedrängte Darstellung der Eintheilung der Weltgeschichte nach den sechs Zeitaltern gegeben, welche, wie wir schon im zweiten Abschnitte sahen, den Entwicklungsstadien des Menschen entsprechen sollen, werden dann tabellarisch Ereignisse aus der heiligen und profanen Geschichte als gleichzeitig neben einander gestellt. So heißt es dort z. B. Nachor zeugte den Thara. Das Reich der Assyrer und Sicionier entsteht. — Jacob zeugte den Joseph. Memphis in Aegypten wird gebaut. — Josias regierte 31 Jahre. Thales war als Naturforscher berühmt. — Nach der babylonischen Gefangenschaft werden die heidnischen Herrscher vorangestellt und dann die Ereignisse aus der jüdischen und christlichen Geschichte genannt, z. B. Philadelphus regierte 38 Jahre. Die 70 Dolmetscher waren berühmt. — Gajus regierte 4 Jahre. Matthäus schrieb sein Evangelium, u. s. w.

Es leuchtet ein, daß wir diese Art dürrer synchronistischer Notizen beim biblischen Geschichtsunterrichte nicht praktisch verwerthen können. Ist schon in dem Unterricht in der Weltgeschichte solcher Notizenkram als unnützer Ballast verpönt, was soll er gar in einem Unterrichte, der wesentlich von religiösem Geiste getragen sein will? Damit ist jedoch keineswegs gesagt, daß die heilige Geschichte ganz losgelöst von der einschlägigen heidnischen Geschichte betrachtet werden müsse. Auch ist es an sich nicht verwerflich, wenn als Anhang eines Historienbuches eine die Hauptdaten der biblischen und profanen Geschichte zusammenstellende synchronistische Tabelle gegeben wird. Jedenfalls darf die profane Geschichte beim biblischen Geschichtsunterrichte nicht ganz unberücksichtigt bleiben. Wer die einzige Art Israels erkennen will, kann es nur, indem er das gleichzeitige Heidenthum richtig zu würdigen weiß. Wer die Einzigartigkeit der Geschichte dieses Volkes erfassen will, muß den Spuren des Gottes der Geschichte auch in der Entwicklung und dem Verfalle andrer Völker nachforschen. Daran brauchen wir ja nur zu erinnern, daß Israel nicht isolirt unter den Völkern dagestanden hat, um die Berechtigung nachzuweisen, daß derjenige, welcher die biblische Geschichte verstehen will, auch bis zu einem gewissen Grade die profane Geschichte in den Kreis seiner Betrachtungen ziehen muß. Aber wie? Ist es im Mittelalter denen, welche die heilige Geschichte in einer besondern und selbstständigen Darstellung behandelt haben, in richtiger Weise gelungen?

Sehen wir uns die dahin gehörenden Werke an. In erster Linie ist die Historia scholastica des Petrus Comestor (um 1170)*) zu nennen, sowohl um ihres Werthes willen, den sie für sich betrachtet in Anspruch nehmen darf, als auch um der Bedeutung willen, welche sie im spätern Mittelalter gewonnen durch eine Reihe von ähnlichen Erscheinungen, die wir jetzt unter dem Namen der Historienbibeln zusammenzufassen pflegen, und welche nach Anlage und Ausführung mittelbar oder unmittelbar von dem genannten Werke abhängig sind.

Petrus Comestor spricht sich in der Vorrede über die Veranlassung den Inhalt, den Zweck und die Tendenz seiner Schul-Geschichte aus, wir sind dadurch gleich am Besten über die Eigenthümlichkeit dieses Werkes orientirt. Der Verfasser ist sich der Neuheit seiner Arbeit bewußt und bittet deshalb um günstige Beurtheilung. Er ist durch seine Genossen zur Ausarbeitung dieses Werkes bewogen, welche durch den Wust der Glossen, die den geschichtlichen Inhalt der heiligen Schrift verschüttet hatten, nur schwer sich durcharbeiten konnten. Sie baten ihn, eben diesen geschichtlichen Inhalt selbst zu einem einheitlichen Ganzen zusammenzustellen. Dieser Bitte hat er Folge geleistet und er will nun die heilige Geschichte von der Schöpfung bis zur Auffahrt des Herrn erzählen. Die wirkliche Ausführung geht noch über dieses Ziel hinaus; die Schul-Geschichte schließt mit dem Tode des Petrus und Paulus. Wenn der Verfasser sich auch bewußt ist, von der kirchlichen Tradition nicht abgewichen zu sein, so will er doch das „Meer der Geheimnisse" Erfahrnern überlassen. Uebrigens wird er auch Ereignisse aus der Geschichte der heidnischen Völker an den passenden Stellen, je nach der entsprechenden Zeit, einschieben. Dadurch wird der Strom der Geschichte nicht unterbrochen, wie der Bach damit nicht aufhört zu fließen, daß er um eine Biegung sich wenden muß.

Ehe nun Petrus Comestor an die Erzählung geht, entwickelt er erst noch in einem Abschnitte die theologischen Grundsätze, von denen er sich bei der Ausarbeitung seines Werkes hat leiten lassen. Wie der Kaiser in seinem Palaste, sagt er, drei Zimmer hat, den Hörsaal, den Speisesaal und den Schlafsaal, so der Kaiser, der Wind und Wellen gebeut. Die ganze Welt ist sein Hörsaal, wo alles auf seinen Wink harrt. Die Seele des Gerechten ist sein Schlafgemach. Die heilige

*) Scolastica historia Magistri Petri comestoris. Argentine MCCCCLXXXV.

Schrift ist sein Speisesaal, in welchem er die Seinen trunken macht. Ein Speisesaal besteht aus drei Theilen, aus dem Fundamente, den Wänden und dem Dache. Die Geschichte nun ist das Fundament, die Allegorie die Wand; sie ruht auf der Geschichte, doch so, daß durch ein Ereigniß ein andres abgebildet wird. Die Tropologie gleicht dem daraufgelegten Dache und entwickelt aus dem geschichtlichen Ereignisse eine Lehre für unser sittliches Verhalten. Die Geschichte ist klarer, die Allegorie geistreicher, die Tropologie angenehmer. Die Allegorie kann nun von Personen (Isaak bildet Christum ab), von Sachen (das Opferlamm bezeichnet die leidende Menschheit), von der Zahl, vom Orte u. s. w. ausgehn; findet sie eine Beziehung zu der triumphirenden Kirche oder zur göttlichen Trinität, so wird sie Anagogie genannt.

In der Darlegung dieser Prinzipien zeigt sich Petrus Comestor ganz als Kind seiner Zeit, es ist selbstverständlich, daß im Folgenden diese Prinzipien von ihm zur Anwendung gebracht werden. Es geschieht jedoch nicht in der ausgiebigen Weise, wie man nach der Einleitung erwarten sollte, besonders tritt die tropologische gegen die allegorische Deutung zurück. Vor allem giebt sich aber der Verfasser Mühe, den geschichtlichen Thatbestand festzustellen, so weit ihm das nach dem Maße seiner Bildung und vorgefaßten Meinung möglich ist.

Was nun die Anlage des Werkes betrifft, so wurde schon erwähnt, daß dasselbe mit der Erzählung der Schöpfung beginnt und mit dem Tode der Apostel Petrus und Paulus schließt. Es umfaßt deswegen, sehen wir von den beiden letzten Kapiteln ab, den Theil der Geschichte des Reiches Gottes, den wir jetzt die heilige oder biblische zu nennen pflegen. Das Ganze zerfällt dann in zwanzig größere Abschnitte, die nach den biblischen Büchern, deren Inhalt sie reproduciren, im Allgemeinen genannt sind. Zu bemerken ist, daß die Geschichte von Ruth an den Abschnitt von den Richtern geschlossen ist, daß die historischen Abschnitte aus dem Buche Jeremias theils in die Erzählung des letzten Buches der Könige verwoben, theils dem Abschnitte, der mit der Geschichte des Tobias beginnt, angehängt sind. Den historischen Kapiteln des Ezechiel und des Daniel sind zwei besondre Abschnitte gewidmet. Der folgende Abschnitt, Judith bezeichnet, erzählt wesentlich den Inhalt von Esra und Nehemia; der dann folgende, welcher Esther überschrieben ist, giebt den Inhalt des gleichnamigen Buches und berichtet von den fremden Herrschern Israels bis auf Antiochus Epiphanes. Es folgen dann zwei Abschnitte, die nach den Makkabäern genannt sind, sie führen

die jüdische Geschichte bis auf die Zeiten des Augustus und Herodes. Die neutestamentliche Geschichte ist in zwei Abschnitte getheilt, deren erster den Inhalt der Evangelien, der andre den Inhalt der Apostelgeschichte wiedergiebt. Die genannten Abschnitte sind von sehr verschiedenem Umfange; sie zerfallen in eine Reihe von Kapiteln, die alle mit einer besondern Ueberschrift versehn sind. Diese entsprechen im Ganzen dem Inhalte, nur in vereinzelten Fällen ist die Ueberschrift nicht ganz glücklich gewählt.

Wir betrachten diese Thatsache, daß der Inhalt einer biblischen Geschichte durch eine präcise Ueberschrift angegeben wird, als etwas keineswegs Gleichgültiges. In unsern Historienbüchern hat sich in dieser Beziehung bis zu einem gewissen Grade eine feste Tradition durch die Praxis gebildet. Petrus Comestor verfolgt bei der Wahl seiner Ueberschriften noch kein bestimmtes Prinzip. Im Allgemeinen scheint er sich durch die Rücksicht auf den Raum bei seiner Kapiteleintheilung leiten zu lassen. So kommt es, daß er Geschichten, die ein zusammengehöriges Geschichtsbild entrollen, auseinanderreißt. So wird z. B. die Geschichte von Kain und Abel in zwei Kapiteln abgehandelt; das eine ist überschrieben: „Von den Opfern der Brüder,“ das andre: „Von dem Tode Abels.“ Die Geschichte von den Weisen aus dem Morgenlande zerfällt in die beiden Abschnitte: „Von dem Stern und den Magiern“ und: „Von der Gabe und den Namen der Magier.“ Eine Reihe von Ueberschriften sind weniger mit Rücksicht auf das historische Interesse, das der darin besprochene Gegenstand gewährt, als mit Rücksicht auf sein archäologisches oder theologisches Interesse gewählt. So finden wir Ueberschriften wie die: „Von den vier Flüssen des Paradieses,“ „Von den Namen des Weibes“ (Eva); der Glaubensgehorsam des Abraham wird genannt: „Die Opferung des Widders an Isaaks Statt“ u. s. w.

Schon aus der Einleitung ist ersichtlich, wie die Hauptdaten der Profangeschichte, natürlich nach Maßgabe der mittelalterlichen Kritik, an bestimmten Stellen eingeschaltet werden, die sogen. Incidentia. Nach der Geschichte vom Thurmbau wird von dem Beginne des ägyptischen und assyrischen Reiches berichtet (Gen. 39) und die Entstehung des Götzendienstes geschichtlich erklärt (Gen. 40). Die Auswanderung des Cecrops wird mit den ägyptischen Plagen in Verbindung gebracht (Exod. 24). Ja, wie es scheint, freilich unbewußter Weise wird die Zeit der Richter durch die Einschaltung der hellenischen Heldensagen

von Frixus und Helle, von Theseus, Herkules u. a. als die Zeit des jüdischen Heroenthums charakterisirt (Jud. 6, 10 2c.), ein Gedanke, der für die historische Betrachtung der alttestamentlichen Geschichte nicht gleichgültig ist. Uebrigens haben für Comestor die Angaben der Historiker und die Mythen der Dichter gleichen Werth. Hie und da wird die eingefügte Mittheilung aus den Geschichtswerken profaner Schriftsteller, besonders des Josephus, zu einer längern Darstellung ausgedehnt. Da, wo die biblischen Geschichtsquellen ausgehn, muß eben Josephus durch seine Berichte das bindende Glied zur Herstellung des Zusammenhanges geben; allein dieser Schriftsteller wird doch in freier Weise benutzt, indem seine Geschichte nach dem Maße des christlichen Interesses verkürzt wird. Außer Josephus benutzt der Verfasser noch eine Reihe heidnischer und christlicher Schriftsteller, die er namentlich citirt, so z. B. den Herodot, Plato, Plinius, Origenes, Eusebius, Augustinus, Beda, Rabanus u. a. Auch längere Excurse, welche zur Einführung in ein besseres Verständniß der biblischen Geschichte dienen sollen, finden wir bei Petrus Comestor. So handelt er z. B. in einem besondern Kapitel (Ev. 31) von den zur Zeit Jesu vorhandenen drei Sekten.

Was nun die Behandlung der biblischen Geschichten im Einzelnen betrifft, so ist diese sehr verschieden. Im Allgemeinen kann man sagen, daß die theologische Bedeutung, welche die einzelnen Geschichten in der kirchlichen Anschauung haben, auch einen Einfluß auf die Art und den Umfang ihrer Behandlung ausgeübt hat. So wird z. B. die Geschichte der Schöpfung in nicht weniger als elf Kapiteln behandelt. Hier wird der biblische Text Wort für Wort durchgesprochen und nach allen Seiten hin erwogen. Das erste Kapitel beginnt: „Im Anfang war das Wort und das Wort war der Ursprung, in welchem und durch welchen der Vater die Welt schuf.“ Nun wird ein vierfacher Sinn des Wortes „Welt“ entwickelt und gefolgert, daß von den ersten drei allein gesagt werden könne, Gott schuf die Welt, daß dagegen von dem Menschen, der vierten Bedeutung des Wortes, gesagt werde, Gott „bildete“ ihn. Dann wird der Begriff von „Himmel und Erde“ entwickelt, in der Pluralform des Namens Gottes (Elohim) eine Andeutung auf die Trinität gefunden, der Begriff des Schaffens gegen Plato, Aristoteles und Epikur vertheidigt, die Bedeutung des Begriffes „Im Anfange“ dargelegt und darauf hingewiesen, daß aus dem Ausdrucke „Himmel und Erde“ nicht geschlossen werden darf, daß der Himmel vor der Erde geschaffen sei.

Aus dem Folgenden heben wir Einzelnes heraus, das diesen Theil der Historia scholastica charakterisirt. Der Geist Gottes, der über den Wassern schwebt, ist der Wille Gottes, der wie der Wille des Künstlers über der Materie, die er zu bilden hat, sinnt, der wie die Henne über den Eiern brütet (Gen. 2). Die Worte: „Lasset uns Menschen machen!" sind als Gespräch der heiligen Dreieinigkeit aufzufassen. Es sind zuerst zwei Menschen, nicht ein Hermaphrodit geschaffen. Der Mensch hat eine aufgerichtete Gestalt, damit er Gott und die himmlischen Dinge betrachte. Die Ehre des Menschen besteht in einem Dreifachen, in dem Ebenbilde Gottes, in seiner Vernunft und in der ihm zugewiesenen Herrschaft (Gen. 9). Der Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen gab die Erfahrung der Gesundheit und Krankheit. Die Erkenntniß dieser letzteren sollte den Menschen nicht vorenthalten werden, sie sollten sie aber nicht durch eigne Erfahrung gewinnen, sondern sollten sie haben wie der Arzt, der auch ohne krank zu sein, eine richtige Erkenntniß von einem Uebel hat (Gen. 13).

Sehr häufig tritt uns in diesen ersten theologischen Darlegungen die scholastische Gewohnheit, die Begriffe in bestimmte Theile zu zerlegen, entgegen. (Vergl. die Eintheilung der Thiere c. 8 u. a.) Hie und da wird zur Ermittelung des Sinnes auf die Bedeutung des hebräischen Wortes zurückgegangen, die Möglichkeit verschiedener Uebersetzung einer Stelle anerkannt, die jüdische und eigne Auffassung einer Stelle einander entgegengestellt (Vergl. die Erklärung darüber, weshalb beim zweiten Schöpfungstage nicht die Bemerkung gemacht ist: Gott sahe, daß es gut war c. 4). Bisweilen wird der Versuch gemacht, die (lateinischen) Namen, welche Gott seinen Geschöpfen gab, etymologisch abzuleiten. Lux wird von luere = befreien, reinmachen abgeleitet; das Licht reinigt die Finsterniß. Nox kommt von noceo her (c. 3). Terra wird die Erde genannt, quia teritur pedibus animantium; solus, quia solida est; tellus, quia tolerat labores hominum ꝛc. (c. 5).

Doch nicht alle Geschichten werden mit dieser Ausführlichkeit behandelt; diejenigen, welche an sich leicht verständlich sind, werden ohne weitere Auslegung erzählt, z. B. „Joseph im Gefängniß (Gen. 91). Indessen bindet sich der Verfasser nicht überall an dem Wortlaut, sondern erzählt frei dem Sinne gemäß, hie und da erlaubt er sich auch eine sachliche Aenderung, indem er eine Umstellung in der Ge-

schichte vornimmt. So werden bei „Achans Diebstahl" gleich im Anfange die Gegenstände genannt, die derselbe bei der Plünderung Jerichos entwandte (Jos. 6) u. s. w. Je weiter der Erzähler in die Darstellung der alttestamentlichen Geschichte vorrückt, desto weniger unterbricht er den Fluß der Erzählung durch Erörterungen und Erklärungen, welche er im Anfange als durchaus nothwendig erachtete. Uebrigens geht er auch auf eine Betrachtung der wichtigsten Abschnitte aus der mosaischen Gesetzgebung ein. Ja er widmet einen ganzen Abschnitt der Betrachtung der typologischen Bedeutung der Stiftshütte und ihrer Geräthe (Exod. 58), wie denn sein Interesse an den levitischen Einrichtungen auch daraus erhellt, daß er den salomonischen Tempel mit einer Umständlichkeit beschreibt, die ihm sonst nicht eigen ist (Reg. III, 8—21).

Auch in der Darstellung der neutestamentlichen Geschichte schließt Petrus Comestor sich im Ganzen eng an die biblische Diction an. Zu Anfang unterbricht er auch hier die Erzählung oft durch eingefügte Mittheilungen, die den biblischen Büchern nicht entnommen sind. So wird besonders von den verschiedenen Gliedern der Familie des Herodes und ihren vielfachen Umtrieben ausführlich berichtet. Derartige Abschnitte fehlen leider zu oft in den neuern biblischen Geschichten; es erklärt sich daraus die Differenz, daß im Mittelalter die Personen der Herodianer gern in den Kreis der christlichen Anschauungen hineingezogen wurden, während diese gegenwärtig im Bewußtsein der christlichen Auffassung zurücktreten.

Was nun die Anordnung des aus den vier Evangelien entlehnten Stoffes betrifft, so beobachtet Petrus Comestor im Ganzen die an die Hand gegebene Zeitfolge, soweit diese aus den evangelischen Berichten selbst erhellt. Er spricht sich in einem eignen Abschnitte über die unter den Gelehrten herrschende Differenz über die geschichtliche Reihenfolge der in den Evangelien erzählten Thatsachen aus (Ev. 37). Allein weder daraus, noch aus der nachfolgenden Anordnung der Geschichten ist zu ersehn, ob Petrus Comestor überhaupt ein bestimmtes Prinzip innehält: Er legt für die harmonische Einreihung der einzelnen Geschichten weder eins der vier Evangelien zu Grunde, noch richtet er sich nach der Reihenfolge der kirchlichen Perikopen, noch ordnet er die einzelnen Abschnitte nach sachlichen Gesichtspunkten.

Im Einzelnen herrscht nun eine große Manichfaltigkeit in der Ausführung. Einige Geschichten, z. B. die Verkündigung der Geburt

des Johannes, sind so behandelt, daß der Verfasser die Bekanntschaft mit dem Texte voraussetzt und nur einzelne Ausdrücke daraus, z. B. „die Ordnung Abia“ erklärt. Eine Geschichte wie die vom zwölfjährigen Jesus, welche nach unserm Urtheile eine große pädagogische Bedeutung hat und welche für das Verständniß der Entwicklung Jesu gewiß nicht gleichgültig ist, wird nur mit wenigen Worten berührt. „Von der Kindheit des Erlösers, heißt es, und seinen Werken bis zu seiner Taufe lesen wir in den Evangelien nichts, außer daß Lukas sagt, als zwölfjähriger Knabe sei er in Jerusalem zurückgeblieben und nach drei Tagen von seinen Eltern gefunden mitten unter den Lehrern, wie er ihnen zuhörte und sie fragte“ (Ev. 23). Aehnlich wird die Geschichte vom Jüngling zu Nain mit den wenigen Worten erzählt: „Als er in eine Stadt Nain, die in Galiläa liegt, ging, erweckte er vor dem Thore den Sohne der Wittwe, indem er die Bahre anrührte und sprach: Ich sage dir: Stehe auf!“ — Wo dagegen der Text nicht als bekannt vorausgesetzt werden kann, wird dieser gegeben und die dem Verfasser nöthig scheinenden Erklärungen unmittelbar darangefügt. Als Beispiel mag die Geschichte „von der Samariterin“ dienen, welche in folgender Weise erzählt wird: „Als er nach Judäa gegangen war und wieder nach Galiläa zurückkehrte, mußte er durch Samaria ziehn d. h. durch die Gegend, deren Hauptstadt Samaria gewesen war. Die Stadt hatte nämlich ihren alten Namen verloren und wurde Sebaste genannt, aber die Gegend hatte jenen Namen behalten. Er kam aber in die Nähe von Sichem, welches verdorben Sichar ausgesprochen wird, und es war ein Brunnen im Gefilde, das Jakob von dem Könige Hemor gekauft und das er seinem Sohne Joseph gegeben. Und ermüdet von der Reise, setzte er sich auf den Brunnen Jakobs ... Einige behaupten, dieser Ort sei der Nabel der Erde ..., weil alle Jahre an einem bestimmten Tage um die Mittagsstunde die Sonne in das Wasser des Brunnens steigt .... Es waren aber die Jünger in die Stadt gegangen, Speise zu kaufen. Und es kam ein Weib, um Wasser zu schöpfen. Sie entgegnete dem Herrn, der sie um einen Trunk bat, die Juden hätten keine Gemeinschaft mit den Samaritern, indem sie den Herrn an seiner Kleidung für einen Juden erkannt hatte. Es folgt nun eine längere Auseinandersetzung über die Entstehung des samaritischen Volkes und der Feindschaft der Juden gegen dasselbe. Dann fährt der Erzähler fort: Als sie nun im Laufe des Gespräches von Jesu gehört hatte, daß sie 5 Männer gehabt und die

Buhle des sechsten sei, sprach sie: Ich sehe, daß du ein Prophet bist! und sogleich fragte sie ihn um die Entscheidung der Streitfrage, welche zwischen ihnen und den Juden schwebte. Denn die Juden sagten, der eigentliche Ort zum Anbeten sei Jerusalem und der Tempel, die Samariter dagegen, der Berg Garizim, auf welchem die alten Väter angebetet hätten. Jesus aber sprach, es sei die Zeit gekommen, in welcher die Menschen weder zu Jerusalem noch auf diesem Berge anbeteten. Ich ziehe nicht einen Ort dem andern zum Beten vor; denn überall kann Gott angebetet werden, es muß nur geschehn im Geiste und in der Wahrheit d. h. in der Liebe, welche aus dem Geiste (Gottes) stammt und um das, was wahr ist, d. h. um ewiges. Darauf das Weib: Ich weiß, daß Messias kommt d. h. er wird in allernächster Zeit kommen. Gewiß hatten auch die Samariter die Zeichen seiner Ankunft bemerkt. Messias ist hebräisch, Christus griechisch, Unctus lateinisch dasselbe. Punisch heißt auch „Messe“ „salbe!“ denn die punische und syrische Sprache sind der hebräischen verwandt. Jesus spricht zu ihr: Ich bin es, der mit dir redet. Das Weib verläßt ihren Krug u. s. w. (Ev. 58).

Ueberblicken wir nun noch einmal das ganze eben beschriebene Werk des Petrus Comestor, so können wir nicht leugnen, es bezeichnet einen wichtigen Fortschritt in der geschichtlichen Entwicklung unsrer Disciplin. Sein Werth liegt nicht so sehr in der Behandlung des Einzelnen, obwohl auch da besonders in der Eintheilung des geschichtlichen Stoffes manche richtige Griffe gethan sind, sondern vielmehr in der Betrachtung des Historischen aus der heiligen Schrift allein, in der Zusammenstellung des geschichtlichen Inhaltes beider Testamente zu einem in sich abgeschlossenen Ganzen und endlich in der versuchten Einfügung des zum Verständniß der heiligen Geschichte nothwendigen Stoffes aus der Profangeschichte. Obwohl der Verfassir von ältern Schriftstellern, besonders auch von Josephus abhängig ist, müssen wir doch seinem Werke besonders um der zweiten der oben angeführten Eigenschaften willen die vollste Originalität zuerkennen. Wir haben in der Historia scholastica wirklich das erste vollständige biblische Geschichtswerk. Noch fehlt manches, was wir von einem religiösen Volksschulbuche erwarten; noch mehr steht darin, was für ein Volksschulbuch überhaupt sich nicht eignet; an manchem nimmt unsre wissenschaftliche Anschauung Anstoß, manche angestellten Untersuchungen haben für uns nur den Werth unfruchtbarer Gedankenspielerei; dennoch müssen wir

das genannte Werk als eine in seiner Weise vollendete Ausführung eines glücklichen Gedankens bezeichnen. Es konnte nicht ausbleiben, daß das Buch, einmal als Schulbuch dem gelehrten historischen Unterrichte zu Grunde gelegt, in formaler wie materialer Hinsicht einen bedeutenden Einfluß auf die gesammte Anschauung des spätern Mittelalters ausüben mußte. Dies läßt sich denn auch in genügender Weise erkennen und nachweisen.

Wir heben unter den verschiedenen Bearbeitungen, welche das Werk des Comestor erfahren, besonders die französische Uebersetzung hervor, welche der Canonikus Guiars des Moulins*) ums Jahr 1290 veranstaltete. Der Uebersetzer bemühte sich noch mehr als Comestor das Historische allein zusammenzustellen; deshalb strich er manche Partien, welche bei Comestor noch einen bedeutenden Raum in Anspruch nehmen, besonders die Abschnitte aus dem mosaischen Gesetze. Zugleich schloß sich Guiars bei seiner Ausarbeitung noch genauer an den lateinischen Text der Bibel an und suchte diesem in noch hervorragenderer Weise, als es bei Comestor geschehn, eine Stelle in seinem Werke zu geben. Endlich aber fügte derselbe noch eine kurze Geschichte Hiobs der Historia scholastica ein, welche der ursprüngliche Bearbeiter derselben nicht aufgenommen hat. Ed. Reuß, auf dessen Arbeiten wir uns in diesem Punkte stützen, glaubt, daß das neue Werk den Inhalt der Apostelgeschichte ursprünglich nicht wiedergegeben habe, es würde demnach sich eng an den ursprünglichen Plan des Comestor angeschlossen haben. Die Histoire escolastre des Guiars wurde nach Erfindung der Buchdruckerkunst anfangs mit der Vorrede des Comestor und des Ueberarbeiters herausgegeben. Die spätern Drucke ließen diese Einleitungen weg und gaben dem Werke den Namen „Große Bibel", um das Publikum glauben zu machen, es werde ihm in diesem Werke die heilige Schrift gegeben, nach welcher inzwischen ein stärkeres und lebendigeres Verlangen in der Laienwelt sich zeigte.

Auch in Deutschland erschienen ganz ähnliche deutsche Bearbeitungen des geschichtlichen Inhaltes der heiligen Schrift. Diese sind zum Theil als Prosaauflösungen der Weltchronik des Dichters Rudolf von Hohenems und der Ueberarbeitungen dieses Werkes, von dem weiter unten die Rede sein wird, zu betrachten (Vergl. Zarncke: Centralblatt 1856

*) Vergl. Ed. Reuss: Romanische Bibelübersetzungen in Herzogs Real-Encycl. und die daselbst genannten Arbeiten dieses Gelehrten.

No. 11. Sp. 165 u. 1857 No. 41 Sp. 652, sowie Palm: Eine mittelhochdeutsche Historienbibel. Breslau 1867. (S. 5.), theils als Uebersetzungen der historia scholastica oder der Vulgata mit freierer Benutzung des genannten Werkes des Comestor anzusehn. Je nach ihrer Abhängigkeit sind demnach die einzelnen uns bekannt gemachten und beschriebenen Historienbibeln verschieden geartet. Diejenige, welche Reuß beschreibt (im 6. Bde. der Beiträge zu den theol. Wissenschaften von Ed. Reuß und Ed. Cunitz. Jena 1855 (S. 1—136.), schließt sich im Großen an die Weltchronik an. Nur einzelne Eigenthümlichkeiten mögen hervorgehoben werden. Sehr ausführlich und umständlich wird der Inhalt der ersten Kapitel der Genesis wiedergegeben. Nicht nur werden dogmatische Exposees gegeben und profanhistorische Incidentien eingeflochten, wie wir es bei Comestor gesehn, der Verfasser bemüht sich auch, die Angaben seiner Gewährsmänner durch ausschmückende Erzählung seinem Geschmacke entsprechend zu vervollständigen. So berichtet er z. B. „weitläufig, wie Eva zum ersten Male in Kindsnöthen sich befand und sich nicht zu helfen wußte, wie sie dabei wegen ihres „Herrn Adams" zufälliger Abwesenheit fast verzagte, bis dieser aus „oriente" heimkam und Gottes Erbarmen anflehte. Sofort treten 12 tröstende Engel ein, und zuhant richtet sich das kint zu der geburt. do konde Eva nit darzu. Do lerte sü sanct Michel und sprach zu ir: tu also, und halff ir mit der hant darzu und die andern engele ouch, als in gott gebot. Do wart von der gnaden gottes geboren ein schönes kint, genannt Caym. Do sprach Eva: tu hin den wurme, er hat mich als sere gebissen. Do sprach ein engel zu ir: küsse in; das dett sü und sprach bo balde: es ist min hertze liebes kint." u. s. w. (S. 18.)

Vom 12. Capitel der Genesis an schließt sich diese Historienbibel dann mehr dem Schrifttexte an, doch verfährt sie nicht allzu ängstlich; sie verkürzt und läßt aus, je nachdem ihr das Eine und Andre wichtig oder unwichtig zu sein scheint, auch flicht sie apokryphische Berichte ein, von denen die kirchliche Literatur sonst nichts weiß. „Als Mose Josephs Gebeine mitnehmen wollte, da war das Wasser Nylus hoch über sein Grab geflossen, daß man es nicht sehen mochte; da schrieb er den Namen Gottes „lentramagaton" (für Tetragramm, d. h. die vier Consonanten des Namens Jahveh) auf eine Klinge, die schwamm über das Grab, daß man die Gebeine fand. Diese aber wurden bald wieder gestohlen und konnten erst durch ein Schaf auf's Neue entdeckt werden" (S. 33).

Bezeichnend ist ferner, daß nach dem Tode Davids der ganze Psalter eingefügt ist, nach 1. Kge, 11, 40. werden Abschnitte aus dem Prediger Salomo eingelegt und das Wunderbarste ist wohl, daß zur Bezeichnung des Salomo als eines geistlichen Minnesängers 44 Lieder eingelegt werden, welche im Anschluß an Worte aus dem Hohenliede von Minne singen. (S. 73 ff.) Mit besonderer Vorliebe werden von Alexander allerlei märchenhafte Züge erzählt.

Die Geschichte des N. T. steht in dieser Historienbibel den Berichten der neutestamentlichen Schriftsteller sehr wenig ähnlich. Einmal ist die Kindheitsgeschichte Jesu mit all dem apokryphischen Apparat ausgefüllt, den wir schon kennen; sodann sind aus der öffentlichen Wirksamkeit Jesu nur folgende Thatsachen willkürlich herausgegriffen: Taufe, Wahl der Jünger, Hochzeit zu Kana, Versuchung, Uebersiedelung nach Kapernaum, Ehebrecherin, Jüngling zu Nain, Petri Fischzug, der dämonische Gergesener, die reuige Sünderin, die Tochter des Jairus, das blutflüssige Weib, die beiden Speisungen, der Stater im Maule des Fisches und die Erweckung des Lazarus (S. 112.); die Erzählung verfährt hier ganz frei. Endlich wird die Historienbibel, indem sie den Bericht der Apostelgeschichte vom 2. Capitel an nicht weiter berücksichtigt, zu einer Erzählung des Lebens, Todes und der Himmelfahrt der Maria. (S. 118 ff.) So sehr ist also dem Verfasser dieser heiligen Geschichte der Unterschied zwischen biblischer und legendarischer, kanonischer und apokryphischer Geschichte verwischt. Er ist auch in diesem Stücke durchaus ein Kind seiner Zeit.

Mehr unmittelbar an die Schrift schließt sich die von Palm a. a. O. beschriebene Historienbibel an. Der erste Theil derselben, welcher am Schlusse von dem Abschreiber selbst Excerpta Bibliae d. h. Bibelauszug genannt wird, giebt meist nur sinngemäß, nicht aber wortgetreu den Text der Vulgata wieder, „oft auslassend und kürzend, zuweilen auch Unbiblisches zusetzend.“ Uns interessirt dabei, daß der Verfasser seine Erzählung wie schon Comestor in Capitel eingetheilt hat, welche im Ganzen dem Inhalte entsprechend ausgefallen und oft richtiger gewählt sind, als diejenigen unserer jetzigen Bibelausgaben. Die Abschnitte sind vom Verfasser auch mit Ueberschriften versehen; aus folgenden Beispielen mag man die Formen ersehen, welche derselbe gewählt hat: „Daß die Schlange rieth dem Weibe zu essen von dem Holze des Lebens.“ „Daß Gott Adam rief und verfluchte die Schlange.“ „Daß Adam und Eva die Jungfrau aus dem Paradiese kamen und

wurden hie ausgetrieben." — Das Wort „hie" weist hin auf die neben der Erzählung stehende Abbildung, wie es denn diesen Historienbibeln eigen zu sein scheint, daß sie neben der Erzählung auch auf bildliche Darstellungen der Geschichten ein mehr als ornamentales Gewicht legten. — „Daß Gott Noa mit den Seinen hieß gehen in die Arche." „Von Noas Kindeskindern." „Daß Gott Abraham erschien, und Abraham drei Männer vor sich stehen sah und Sarah lachte." „Daß Mose und Aaron von Gottes wegen vor Pharao Zeichen thaten von Kröten, Mücken, Fliegen, Bremsen, und Pharao war ganz (allis) verstockt, das Volk zu lassen." Diese Ueberschriften zeigen, wie man anfing, nicht nur das Wie der Erzählung zu beachten, sondern auch auf das Daß ein der Sache entsprechendes Gewicht zu legen.

Der zweite Theil der Palm'schen Historienbibel, welcher die apokryphischen Bücher Tobias, Judith und Esther umfaßt, giebt dagegen eine sklavisch genaue Uebersetzung der Vulgata. Er ist jüngern Datums als der erste Theil, zeigt aber wiederum, wie das Bedürfniß nach einer deutschen Bibel in der Laienwelt sich mehr und mehr zeigte.

Ein Beispiel, wie die Historienbibel erzählt, entnehmen wir Psalm S. 20 f.: Gott sprach zu Noa: Du und deine Hausfrau geht ein in die Arche, denn ich habe dich gesehen gerecht gegen mir in alle dem Geschlechte. Noa war 600 Jahre alt, da sich die Sündfluth erging und ergoß auf der Erde. Gott sagte Noa (es) vor 7 Tagen; da ging Noa in die Arche mit seiner Hausfrau und nahm männlich und weiblich Geschlecht mit sich in die Arche einer jeglichen Creatur in all der Weise, als ihm Gott gebot. Gott that nach ihm die Thür zu der Arche. Darnach über 7 Tagen, da rissen sich die Borne auf der Erde, da thäten sich die Wolken auf und regnete 40 Tage und 40 Nacht ohne Unterlaß und mehrten sich auch die Wasser auf der Erde, also daß die Arche ward aufgerückt und fuhr auf dem Wasser. Das Wasser ging über alle Berge unter dem Himmel höher 15 Ellbogen und verderbte alle Creaturen auf der Erde von dem Menschen zu den Thieren. Noa blieb allein mit Sem, Ham, Japhet, mit seinen Kindern, in der Arche u. s. w.

So eigenthümlich der Ausdruck im Einzelnen ist, man wird nicht leugnen können, daß hier eine dem Volke verständliche Sprache geredet wird. Durch die Aenderungen, welche der Verfasser mit dem gerade an dieser Stelle auffallend verschachtelten Texte der Schrift vorgenommen, hat die Erzählung an Klarheit und Fluß gewonnen. Es ist ge-

wiß nicht zufällig, daß gerade an dieser Stelle die neuern Historienbücher in ganz ähnlicher Weise verfahren.

Wir haben schon wiederholt Gelegenheit gehabt, zu sehen, wie mehr noch als in den Werken der Kirchenväter in der Literatur des Mittelalters die Lust an der apokryphischen Ausschmückung und Erweiterung der heiligen Geschichte hervortritt; ja diese wird hier förmlich zur Manie besonders gegen das Ende des Zeitalters. Ueber den phantastischen Berichten einer spätern Zeit trat die schlichte und einfache Erzählung der Schrift in dem Bewußtsein der Zeit mehr und mehr zurück; an die Stelle der pietätsvollen Betrachtung der biblischen Geschichtsbilder trat ein fast ausschließliches Interesse für die Schicksale und Thaten der Heiligen. Diese kirchlichen Heroen erscheinen als Ideale, die zeitlich näher und menschlich erreichbarer waren; die Personen der heiligen Geschichte waren in allzuweite Ferne gerückt, die klassische Objectivität, mit der von ihnen berichtet wird, mußte den frommen und überschwänglichen Eifer des Mittelalters zu kalt berühren. Dieser Eifer schuf sich selbst seine Welt des religiösen Lebens, je mehr ihm das Verständniß für die ewige Wahrheit und der Geschmack an der lautern Quelle derselben verloren gegangen waren.

Es war einmal der unhistorische Sinn, welcher bei allem Fleiß und verhältnißmäßiger Gelehrsamkeit es nicht zu einer gesunden Kritik der Quellen und Ueberlieferungen kommen ließ, wodurch die beregte Erscheinung sich erklärt. Nicht darnach wurde geforscht, welches der älteste Bericht sei, sondern der umfangreichste und am meisten ausgeführte schien der beste zu sein; je mehr er sich bemühte, dunkle Stellen und schwierige Zusammenhänge durch eingewobene geschichtliche Züge aufzuhellen und nachzuweisen, desto geeigneter schien er, um der Beachtung und der Aufnahme gewürdigt zu werden.

Es kam hinzu, daß der ganze Zeitgeist eine bestimmt ausgeprägte Geschmacksrichtung aufwies, das war die Sucht zum Wunderbaren und Phantastischen. In einer Zeit, wo die Wunder des Orients manchen durch eigne Anschauung erschlossen wurden, wo andern die gewaltigste Thätigkeit der kühnsten Phantasie zugemuthet wurde, konnte es nicht ausbleiben, daß das schöpferische Spiel dieser Geistesthätigkeit sich auch andern, besonders dem religiös-geschichtlichen Gebiete zuwandte. Himmel und Erde wurden mit einer Schaar von guten und bösen Geistern bevölkert, der heidnische Aberglaube nahm ein christliches Gewand an und wurde in dieser Gestalt durch die kirchliche Autorität begünstigt und

gestützt. Die Zeit wurde mit dieser neuen kirchlichen Mythologie in Beziehung gesetzt; jeder Tag erhielt seine Bedeutung als Erinnerungstag an einen Heiligen. Wer waren diese Heiligen, was wußte man von ihnen? — Dem Volke waren sie zum großen Theile unbekannt, durch Erzählungen mußte es mit ihrem Leben und ihrer Bedeutung bekannt gemacht werden. Die Bedeutung eines Heiligen konnte aber nur durch eine Fülle von Wundern, die er gewirkt haben mußte, anschaulich gemacht werden. Daher das Bestreben, aus dem Leben der Heiligen den Gedanken der wunderbaren Leitung und der noch wunderbarern Wirkung hervorleuchten zu lassen. Je mehr nach dieser Seite hin dem Glauben der Hörer zugemuthet wurde, desto geeigneter schienen die Legenden, — so nannte man diese zum Vorlesen in der Gemeine bestimmten Berichte über die Heiligen — als Ausgangspunkte religiöser Erweckung und Erbauung zu dienen. — Doch nicht allein Namen von Heiligen, welche der Kirchengeschichte angehören, wurden in dieser Beziehung Veranlassung zur Entstehung einer reichen kirchlichen Sage und Poesie; auch die Personen, welche in der heiligen Geschichte nur beiläufig genannt werden, schienen eines höhern Interesses würdig, als ihrer einfachen Erwähnung. Die alte Kirche war in der Befriedigung eines dahin zielenden Bedürfnisses schon vorangegangen; das Mittelalter trat den einmal angedeuteten Weg mit Vorliebe weiter aus. Matthias, Barnabas, Simon und Juda, sowie viele andre Apostel blieben nicht mehr todte Namen, man kannte ihr Leben und Leiden genau und wußte es für die eigne religiöse und Glaubensbildung ernstlich zu verwerthen. Daß der Kriegsknecht, der des Herrn Seite durchstochen, daß die Schächer, welche mit ihm gekreuzigt, nicht vergessen wurden, war natürlich, nachdem bereits die altkirchlichen Apokryphen ihre Namen genannt und ihre Schicksale verzeichnet.

Hatte sich nun so die dichterische Phantasie einmal dieser nebensächlichen Züge der heiligen Geschichte bemächtigt, so war es ein natürliches Bedürfniß, daß dieselbe ihre Thätigkeit auch auf die wirklichen historischen Berichte der heiligen Schrift ausdehnte. Der einfache und schlichte Ton derselben schien zu nüchtern, er mußte durch einen mehr überschwänglichen ersetzt werden. Die kräftige Zeichnung des biblischen Bildes schien zu arm in der Ausführung, durch genauere Darstellung und durch einen vollständigen Bericht mußte derselbe ergänzt werden. So schwoll durch die Legende die biblische Perikope zu einer ansehnlichen Beschreibung und Schilderung an, und in dieser veränderten Gestalt

wurde sie nunmehr an das Volk gebracht. — Doch nicht alle biblischen Geschichten mußten sich solche Gewaltthat gefallen lassen, es waren nur diejenigen, welche durch die kalendarische Erwähnung eine Bedeutung für die tägliche Erbauung oder für den gottesdienstlichen Gebrauch gewannen. Das sind aber, wie ein Blick in den Kalender zeigt, die Kindheitsgeschichten, die Passionsgeschichte, Auferstehung, Himmelfahrt und Ausgießung des Geistes, endlich diejenigen Geschichten, welche sich auf Johannes den Täufer beziehen. Diese biblischen Berichte haben denn auch eine reiche Erweiterung durch die kirchliche Legende erfahren, während die sonntäglichen Perikopen dieser Gefahr mehr entgangen sind. Diese traten zurück gegen die Betrachtung der Legende desjenigen Heiligen, auf dessen Tag der betreffende Sonntag fiel. Statt der Speise des lautern Evangeliums reichte man dem Volke den Sauerteig der Schriftgelehrten, wodurch die Phantasie, Erkenntniß und das religiöse Leben desselben in der Weise verdorben werden mußte, wie wir es beim Beginne der Reformation in so erschreckender Weise finden.

Es liegt außerhalb der Aufgabe, welche wir uns gestellt, den ganzen Reichthum der neuen Welt, welche durch die Legende geschaffen worden, hier darzulegen. Es kann nicht geleugnet werden, daß in ihr mancher sinnige, echt poetische Zug angetroffen wird, wie denn auch zu allen Zeiten, bis in die neuste Gegenwart herab Momente aus der Legende Motive zu poetischen Darstellungen abgegeben haben. Aber es läßt sich doch ebenso wenig hinwegleugnen, daß im Allgemeinen die Legende an geschmackloser Wundersucht und unhistorischer Willkür leidet. Dies zu veranschaulichen, werden einige Beispiele genügen.

Bekanntlich hat der ganze Schatz der kirchlichen Legenden eine in gewisser Beziehung abschließende Sammlung in der „Goldnen Legende" des Jacob von Vorago*) erhalten. Alles, was demselben an legendarischem Stoffe zu Gebote stand, sammelte derselbe, ohne die Quellen, aus denen er schöpfte, zu verleugnen. Als solche bezeichnet er neben den heiligen Schriften besonders apokryphische Berichte, die Erklärungen namhafter Kirchenlehrer (Augustin, Gregor, Beda, Rabanus u. a.), und vorwiegend gern eine Historia scholastica (auch der Plural kommt vor, Graesse pag. 65, 3) und ecclesiastica (z. B. S. 569). Es ist nicht zu verkennen, daß darunter oft die uns bereits

*) Vergl. Jacobi a Voragine Legenda aurea ed. Dr. Graesse. Dresdae et Lipsiae 1846.

bekannte Historia scholastica des Petrus Comestor zu verstehen ist, allein an einigen Stellen wird man unter der genannten Bezeichnung jüngere Werke verstehen müssen. Jacobus von Vorago hat nun den vorhandenen Stoff zusammengestellt, ohne daß man überall anzunehmen hat, er sei von der Wahrheit des Berichteten überzeugt gewesen. Eine spätere Zeit war leichtgläubiger; unbesehn nahm sie alles für baare Münze, was ihr die goldne Legende bot. Das hatte auch seine guten Gründe. Die Zeit wurde, so sehr sich äußerlich betrachtet die Bildung unter dem Volke auszubreiten schien, immer kritikloser und bigotter. Die goldene Legende bot das reichste Material für eine kirchliche Unterweisung; es war dasselbe in praktischer Weise nach dem Kalender geordnet und zusammengestellt, endlich fehlte der goldnen Legende nicht der Anstrich der Wissenschaftlichkeit, indem die Beweisführung der scholastischen Disposition überall angewandt wurde. So kam es, daß die goldene Legende, nachdem sie einmal geschaffen war, den Werth einer Quelle der Heilserkenntniß und Volksbildung erhielt.

Wir heben einzelne Eigenthümlichkeiten der goldnen Legende hervor. Durch die ganze Sammlung begegnet uns der Gedanke, wer sich an Heiligen vergangen, der muß dafür in eclatanter Weise büßen. So wird das eigne Kind des Herodes beim bethlehemitischen Kindermord umgebracht (S. 65); er selbst läßt die Seinen aus Angst vor ihren Nachstellungen tödten und kommt elend um (S. 65. 66). Pontius Pilatus nimmt sich selbst das Leben, um der schmachvollen Bestrafung sich zu entziehn. Allein seine Leiche kann nicht zur Ruhe kommen, nicht im Tiber, nicht in der Rhone, nicht in Lausanne, selbst in dem Berge, in welchem man ihn bestattete, soll er noch bisweilen rumoren (S. 234). Herodias, welche das Haupt des Johannes auf einer Schüssel forderte, erstarrte beim Anblicke desselben und konnte ihrer teuflichen Freude nicht genießen (S. 573). Ihre Tochter aber brach einst durch das Eis und kam auf diese Weise um (S. 573).

Um die Charaktere bestimmter Persönlichkeiten, die zu Typen der Feindschaft wider den Herrn geworden, in einer unzweifelhaften Beleuchtung erscheinen zu lassen, werden fremde Züge in die biblischen Geschichten eingetragen, die mit der ursprünglichen Fassung in Widerspruch stehn. Herodes und sein Weib sind bereits vorher eins geworden, den königlichen Festtag dazu zu benutzen, sich des unliebsamen Johannes auf eine nicht ins Auge fallende Weise zu entledigen. Der

Plan wird nach Verabredung vortrefflich ausgeführt, und das Volk wird getäuscht (S. 567).

Dagegen werden Entschuldigungsgründe gesucht und angeführt, um den Zweifel an der vollen sittlichen Vorbildlichkeit einer biblischen Persönlichkeit hinwegzuschaffen. Für uns ist von besonderem Interesse die Art, wie der Zweifel des Zacharias an der ihm gewordenen Verheißung durch den Hinweis auf ähnliche Situationen aus der alttestamentlichen Geschichte gemildert wird. Abraham, Gideon, Sara zeigten auch der Größe der ihnen gewordnen Verheißung gegenüber nicht gleich anfangs den vollen Glauben und Gehorsam (S. 357). Es wurde oben schon erwähnt, daß Jacobus in seiner goldenen Legende eine quellenmäßige Darstellung versuchte; bei einer differirenden Auffassung seiner Quellen sah er sich naturgemäß veranlaßt, sein eignes Urtheil darüber abzugeben, welche Relation er für die richtige halte. Da ist es gewiß sehr charakteristisch, daß er bei der Frage, ob die Kinder, welche zu Bethlehem ermordet, unter oder über zwei Jahre gewesen seien, sich dafür entscheidet, daß die Kinder älter als zwei Jahre gewesen sein müßten, wie aus der Größe der Knochen hervorgehe, die er als Reliquien der unschuldigen Kinder gesehen habe (S. 65).

Unerwähnt darf auch nicht bleiben die Nebeneinanderstellung von Adam und Christus wie Typus und Antitypus, ein durch das ganze Mittelalter besonders beliebtes theologisches Verfahren. Adam ist an demselben Tage desselben Monats, um dieselbe Stunde geschaffen und hat gesündigt, wo die Geburt Christi verkündigt wurde; dieser hat um dieselbe Stunde auch gelitten. Auf dem Berge Golgatha ist Adam gebildet und begraben; hier starb auch Christus. Der Herr duldete am Holze des Kreuzes, Adam sündigte am Holze der Erkenntniß des Guten und Bösen. Adam ging aus der jungfräulichen Erde hervor, Christus wurde von der Jungfrau geboren. Jener wurde zum Bilde Gottes geschaffen, dieser ist das Ebenbild Gottes; jener war nackend, dieser hing nackend am Kreuze. Dem Hochmuthe des Adam wird die Demuth des Herrn entgegengesetzt u. s. w. (S. 229 f.). Auch an wirklichen historischen Notizen fehlt es nicht, welche Licht über die biblischen Erzählungen zu verbreiten geeignet sind. In der beliebten Weise des spätern Mittelalters werden die dargelegten Verhältnisse in leicht zu behaltende Verse zusammengefaßt. So theilt Jacobus über die drei in der biblischen Geschichte vorkommenden Könige, welche den

Namen Herodes tragen, folgendes Distichon mit, nachdem er die nöthige Belehrung hat voraufgehen lassen:

> Ascalonita necat pueros, Antipa Johannem,
> Agrippa Jacobum, claudens in carcere Petrum.

Von andern Eigenthümlichkeiten wollen wir absehn und die Gestalt der Erzählung von den Weisen aus dem Morgenlande betrachten, welche die biblische Geschichte in der goldnen Legende des Jacobus angenommen hat. (Vergl. S. 87 ff.)

Das 14. Kapitel der goldnen Legende ist überschrieben: „Ueber die Erscheinung des Herrn.“ Jacobus hebt zuerst die vierfache Bedeutung des Festes hervor; es wird gefeiert zur Erinnerung an die Anbetung der Magier, an die Taufe Christi, an die Verwandlung des Wassers in Wein, an die Speisung der 5000. Alle vier Ereignisse fanden an diesem Tage statt, daher erklären sich die Namen des Festes: Epiphania von der Erscheinung des Sternes; Theophania von der Erscheinung der heiligen Dreieinigkeit bei der Taufe Christi; Bethania von der Verwandlung des Wassers in Wein, die im Hause geschah; Phagiphania von der Speisung. Das erste der genannten Ereignisse wird an diesem Tage besonders gefeiert, daher wollen wir die Geschichte betrachten.

Als der Herr geboren war, kamen drei Magier nach Jerusalem, deren Namen auf Hebräisch heißen: Appellius, Amerius, Damaskus; auf Griechisch: Galgalat, Malgalat, Sarathin; auf Lateinisch: Caspar, Balthasar, Melchior. Welcher Art diese Magier gewesen seien, darüber herrscht eine dreifache Anschauung gemäß der dreifachen Bedeutung des Wortes Magier. Magier bedeutet nämlich: Betrüger, Bösewicht und Weiser. Einige meinen, die Magier seien so genannt, weil sie den Herodes betrogen, als sie nicht zu ihm zurückkehrten. Es heißt ja: da Herodes sah, daß er von den Magiern betrogen war. Magier heißt auch Bösewicht; so werden Pharaos Gesellen Magier genannt. Chrysostomus meint auch, die Magier seien wirklich Uebelthäter gewesen, hätten sich aber zum Herrn bekehrt, der auch für sie geboren sei. Magier bedeutet aber auch Weiser. Sie werden Magier (magi) genannt, weil sie gleichsam in der Weisheit groß (magni; Wortspiel) sind.

Diese drei Weisen und Könige kamen nun mit großer Begleitung nach Jerusalem. Es fragt sich, warum sie nach Jerusalem kamen, da doch der Herr dort nicht geboren war. Remigius führt dafür vier Gründe an. 1) Sie kannten die Zeit, nicht aber den Ort der Geburt.

Da in Jerusalem die königliche Burg und der Tempel waren, vermutheten sie das Kind in der Residenz. 2) Sie konnten hier wegen der Schriftgelehrten leichter den Ort seiner Geburt erfahren. 3) Die Juden sollten sich nicht damit entschuldigen können, sie hätten die Zeit seiner Geburt nicht gewußt; die Magier verkündigten sie ihnen. 4) Durch den Eifer der Magier sollte die Trägheit der Juden verdammt werden. Jene glaubten einem Propheten (Bileam), diese den vielen nicht. Jene suchten einen fremden König, diese ihren eignen nicht. Jene kamen aus der Ferne, diese blieben trotz der Nähe zurück. Jene Könige waren die Nachfolger Bileams und kamen auf die Erscheinung des Sternes wegen der Weissagung ihres Vaters: Es wird ein Stern aufgehn aus Jacob 2c. Einen andern Grund, weshalb jene kamen, giebt Chrysostomus an, wenn er berichtet, sie hätten aus sich selbst 12 Hüter der Geheimnisse erwählt, die nach einem Todesfalle durch die Kinder oder Verwandten ergänzt seien. Diese stiegen alle Jahre je einen Monat auf den Siegesberg und drei Tage dort zubringend wuschen sie sich und baten Gott, er möge ihnen den von Bileam verheißenen Stern zeigen. Am Geburtstage des Herrn, als sie so dort verweilten, stieg ein Stern über den Berg auf, der die Gestalt eines sehr schönen Knaben hatte, über dessen Haupte ein Kreuz glänzte. Der Stern redete die Magier an: „Geht schnell in das Land Juda, dort werdet ihr den König finden, den ihr sucht!" Da machten sich jene sofort auf. Doch wie konnten die Magier in der kurzen Zeit von 13 Tagen vom Orient nach Jerusalem kommen? Nach Remigius, weil das Kind sie durch den Raum auf wunderbare Weise führen konnte. Man kann auch sagen mit Jeremias, sie seien auf Dromedaren gekommen; diese laufen in einem Tage so viel, wie ein Pferd in drei Tagen.

Als sie nun nach Jerusalem kamen, fragten sie: „Wo ist der neugeborne König der Juden?" Sie fragten nicht, ob er geboren sei, sondern, wo er geboren sei; und als habe sie jemand gefragt: „Woher wißt ihr von der Geburt des Königs," antworteten sie: „Wir haben seinen Stern im Orient gesehn und sind gekommen, ihn anzubeten" d. h. als wir im Orient waren, sahen wir den offenbaren Stern seiner Geburt; wir sahen ihn über Judäa stehn. Mit diesen Worten, sagt Remigius, bekennen sie ihn als wahren Menschen, König und Gott. Als wahren Menschen mit den Worten: Wo ist der, der geboren? als König mit den Worten: König der Juden; als Gott, indem sie

hinzufügen: Wir sind gekommen, ihn anzubeten. Denn es war geboten, daß niemand als Gott angebetet würde.

Als Herodes das hörte, erschrak er und mit ihm ganz Jerusalem. Das geschah aus dreifachem Grunde. 1) Er fürchtete, die Juden möchten das Kind als ihren König anerkennen und ihn, den Ausländer, vertreiben. 2) Er besorgte, die Römer möchten ihm den Prozeß machen, weil dort einer König genannt würde, den Augustus nicht dazu gemacht hätte. 3) Er erschrak, weil alle irdische Hoheit gestürzt wird, wenn die himmlische Erhabenheit offenbar wird. Auch Jerusalem erschrak aus dreifachem Grunde: 1) weil die Gottlosen sich nicht freuen können über die Ankunft des Gerechten; 2) um dem Könige, der erschrocken war, zu schmeicheln; 3) weil, wie die Woge von den zusammenstoßenden Winden aufgeregt wird, so auch beim Streite der Könige das Volk aufgewühlt wird; man fürchtete also einen Kampf des jetzigen und einstigen Königs. So faßt Chrysostomus die Sache auf. — Da berief Herodes alle Priester und Schriftgelehrten und erforschte von ihnen, wo Christus geboren werden sollte. Als er von ihnen erfahren, daß er in Bethlehem Juda geboren würde, rief er die Weisen heimlich zu sich und forschte eifrig nach der Zeit des Sternes, offenbar um zu wissen, was er zu thun hätte, wenn die Magier zu ihm nicht zurückkehrten. Er sprach zu ihnen, wenn sie den Knaben gefunden, sollten sie es ihm melden; er stellte sich, als wolle er den anbeten, den er tödten wollte. Auch die Bemerkung, daß die Weisen beim Eintritt in Jerusalem die Leitung des Sternes verloren, hat ihren dreifachen Grund. 1) Sie sollten suchen. 2) Sie mußten die göttliche Hülfe verlieren, als sie menschliche suchten. 3) Nach dem Worte des Apostels werden den Ungläubigen Zeichen gegeben, den Gläubigen Weissagungen. So heißt es in der Glosse.

Als sie aber aus Jerusalem gegangen waren, ging der Stern vor ihnen her, bis er stand oben über, da der Knabe war. Ueber die Beschaffenheit dieses Sternes giebt es nach Remigius drei Meinungen. Einige sagen, es sei der heilige Geist gewesen; wie derselbe bei der Taufe Jesu in der Gestalt einer Taube erschienen, so hier den Magiern als Stern. Andre z. B. Chrysostomus sagen, es sei ein Engel gewesen, wie der, der den Hirten erschienen. Den Juden, die gleichsam verständig waren, erschien er in einer verständigen Gestalt, den Heiden, die unverständig, in einer dem entsprechenden Gestalt. Andre, und dies ist wahrscheinlicher, meinen, daß es ein neu geschaffner Stern gewesen,

der, nachdem er seinen Auftrag ausgerichtet, in seine Elemente sich auflöste. Er unterschied sich nach Fulgentius von andern Sternen in drei Stücken 1) durch den Ort: er befand sich nicht am Firmamente, sondern in der Luft, nahe der Erde; 2) durch den Glanz: er war leuchtender als alle andern, da er am hellen Mittage erschien; 3) durch die Bewegung; er ging wie ein Führer den Weisen vorauf und bewegte sich nicht im Kreise. Andre drei Unterschiede hebt eine Glosse zu Matth. 2 hervor: 1) die andern Sterne sind am Anfang der Welt geschaffen, dieser kurz vorher; 2) die andern sollten Zeichen und Zeiten geben, wie Genesis 1. sagt, dieser sollte den Magiern den Weg zeigen; 3) die andern dauern ewig, dieser löste sich sofort wieder auf.

Als sie den Stern sahen, freuten sie sich sehr. Es ist zu bemerken, daß der Stern, den sie sahen, ein fünffacher war: ein materieller (den sie im Orient sahen), ein spiritueller (der Glaube), ein intellectueller (die Jungfrau Maria), ein hypersubstantieller (Christus). Diese fünffache Bedeutung des Wortes Stern wird dann mit Schriftstellen, wie in Rabanus Allegorieen erwiesen. Ueber die Erscheinung des ersten und zweiten Sternes freuten sich die Magier, über die des dritten freuten sie sich sehr, über die des vierten gar sehr, über die des fünften Sternes noch vielmehr. Der Evangelist erwähnt das ausdrücklich, weil man sich über Dinge, die man verloren und wiedergefunden hat, viel mehr freut als über solche, die man immer besessen.

Als sie in das Haus eingetreten und das Kind und die Mutter gefunden, beugten sie die Kniee und gaben jeder Gold, Weihrauch und Myrrhe. Hiebei ruft Augustinus aus: O Kindchen, dem die Sterne dienen! ꝛc. Ebenso Bernhard: Was macht ihr Magier, daß ihr den Säugling in elenden Windeln anbetet? ꝛc. Darüber spricht auch Hilarius: Eine Jungfrau gebiert, und doch ist er von Gott geboren ꝛc. Darüber spricht auch Hieronymus: Siehe die Wiege Christi an, und siehe auch den Himmel an; dort ein weinendes Kind, hier die lobsingenden Engel ꝛc.

Warum brachten die Magier die genannten Gaben? Die Erklärung ist manichfach. 1) Es war nach Remigius eine alte Sitte, daß niemand zu Gott oder zum König leer kam. Die Perser und Chaldäer waren gewohnt, solche Geschenke zu bringen; nach der Historia scholastica kamen sie nämlich von Saba. 2) Bernhard meint, sie hätten das Gold der Jungfrau zur Unterstützung in ihrer Armuth gegeben, den Weihrauch wegen des Gestankes des Stalles, die Myrrhe zur Stärkung

der Glieder des Kindes und als Wurmpulver. 3) Das Gold weist hin auf die Abgaben, Weihrauch auf das Opfer, Myrrhe auf die Bestattung der Leichen. Dadurch wird erinnert an die königliche Gewalt, göttliche Majestät, menschliche Sterblichkeit in Christo. 4) Gold bezeichnet Liebe, Weihrauch Gebet, Myrrhe die Tödtung des Fleisches. Diese drei müssen wir Christo auch darbringen. 5) Dadurch werden die drei Stücke bezeichnet, die in Christo sind, seine Gottheit, seine Seele und sein reines Fleisch. Das wird auch durch die drei Gegenstände, die in der Bundeslade waren, bezeichnet. Der blühende Stab bezeichnet das Fleisch Christi, das auferstanden ist; die Gesetzestafeln seine Seele, in welcher alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß Gottes verborgen; das Manna seine Gottheit, die alle Schmackhaftigkeit und Süßigkeit hat.

Im Traume erinnert, daß sie nicht wieder zu Herodes gingen, zogen die Magier auf einem andern Wege in ihre Heimath zurück. Siehe, welchen Fortschritt dieselben machten: Vom Stern geführt, kamen sie; durch Menschen, ja durch Propheten wurden sie belehrt; unter der Leitung eines Engels kamen sie heim und ruhten in Christo. Ihre Leiber ruhten in Mailand und in der Kirche unseres Ordens, jetzt ruhen sie in Cöln. Dieselben wurden zuerst durch Helena, die Mutter Constantins, entführt und nach Constantinopel gebracht, dann durch den heiligen Bischof Eustorgius nach Mailand geholt, durch den Kaiser Heinrich aber nach der Eroberung Mailands nach Cöln am Rhein gebracht, wo sie noch heute verehrt und angebetet werden.

Bis zu diesem Umfange hat sich die Geschichte von den Weisen aus dem Morgenlande erweitert und diese Gestalt hat sie als kirchliche Legende angenommen. Die Gedankenarbeit mehrer Jahrhunderte über diesen Stoff ist darin vereinigt; des Anziehenden ist genug darin für eine Zeit, die mit äußerer Gelehrsamkeit prunkte und die alle Möglichkeiten des Verständnisses an den Fingern herzählen möchte. Was dunkel und unbestimmt in dem biblischen Berichte zu sein schien, es ist nun aufgehellt und hat konkrete Gestalt angenommen. Dennoch ist die Geschichte eine andre, fremdartige geworden; die Menge des beigebrachten Materials hat den rein sprudelnden Quell verschüttet; statt der schnell fortschreitenden Erzählung mit dramatischem Gepräge haben wir einen matten, flügellahmen Bericht mit oft indirecter Rede. Trotz aller eingetragenen Züge und trotz der Akribie, mit der in jedem Worte die tiefsinnigsten Andeutungen und Anspielungen gefunden werden,

trotz der unvermeidlichen allegorischen Ausdeutungen fühlen wir uns in das wirkliche Verständniß der Geschichte doch nicht geführt; daß wir diesen Wust der Legende nicht in die Schule zu bringen verpflichtet sind, versteht sich von selbst. Und doch, würde nicht etwas fehlen, was dem Kinde das Verständniß mancher Einrichtungen in dem kirchlichen Leben und der künstlerischen Darstellung unsrer Geschichte unmöglich machte, wenn nicht der christlichen Sage, wie sie in der Legende Gestalt gewonnen, in irgend einer Weise Erwähnung geschähe? Wie das zu geschehn hat, das auszuführen, ist hier nicht der Ort; aber es läßt sich zum Voraus denken, daß pädagogischer Takt mit der historischen Wahrheit nicht wird in Konflikt zu gerathen brauchen.

Werfen wir einen Blick auf die oben berührte Thatsache, daß sich mehr und mehr in der christlichen Laienwelt das Bedürfniß, Gottes Wort in der eignen Sprache zu besitzen, herausstellte. Wir sahen schon in dem zweiten Abschnitte unserer Darstellung, wie die Predigt des Evangeliums die Verkündigung des Wortes Gottes in den Volkssprachen zur Voraussetzung hat. Wir beobachteten ferner, wie sich daraus die Nothwendigkeit der Uebersetzung der heiligen Schrift ergab. Es wurde ferner nachgewiesen, wie für die abendländische, lateinisch redende Kirche die Vulgata nach längerem Schwanken besonders durch das Ansehn der römischen Kirche und ihrer Bischöfe allmählich ein autoritatives Ansehn gewann. Je mehr nun die Kenntniß der Ursprachen, in welcher die Schriften des Alten und Neuen Testamentes geschrieben sind, bei den mittelalterlichen Gelehrten aufhörte, desto abhängiger wurden sie von der lateinischen Version. Je mehr ihr ganzer Bildungsgang in engster Beziehung zu dieser Version stand und je abhängiger sie sich von dem straffen Regimente, das allmählich von Rom aus geführt wurde, fühlten, desto weniger konnten sie gesonnen oder versucht sein, eigne Wege zur Erforschung des Schriftsinnes einzuschlagen. Die Verdeutschung der Schrift hatte für die mittelalterlichen Gelehrten von Fach kein Interesse; diejenigen Geistlichen, welche mit dem Volke in unmittelbare Berührung kamen, mochten sich helfen, so gut sie konnten, um ihrer Herde den Inhalt der göttlichen Heilswahrheit und Heilsgeschichte mitzutheilen. Nachdem das Volk einmal äußerlich zum Christenthum bekehrt war, begnügte man sich damit, ihm durch glänzende Gottesdienste und Entfaltung alles möglichen Pompes zu imponiren und durch strengen Beichtzwang die nöthigen Schranken zu ziehen. Vor seinem eignen Gewissen begnügte man sich damit, daß

eben der ganze lateinisch gehaltene Gottesdienst als ein opus operatum doch seine Bedeutung für das Heil der Seele habe. Während in der alten Kirche es noch häufiger vorkam, daß auch Laien in der Schrift lasen, wie wir oben gesehen, kam diese schöne Sitte in späterer Zeit mehr und mehr ab. In einem großen Theile des Mittelalters waren selbst Geistliche nur höchst dürftig über die Schrift orientirt, welches Bedürfniß sollten da die Laien an der Lectüre derselben haben? Das geistige Interesse, wo ein solches überhaupt vorhanden war, wandte sich ganz andren Dingen als der Erforschung der lautern Milch des Evangeliums zu. So erklärt es sich, daß mehrere Jahrhunderte hindurch gar kein Bedürfniß gefühlt werden konnte, dem Volke das Wort Gottes durch Uebersetzung in seine Muttersprache zugänglich zu machen. (Vergl. Palm a. a. O. S. 2. Gräße: Lit. Gesch. III, 285 u. a.)

Sehen wir ab von der in ihrer Art einzigen gothischen Uebersetzung des Ulfilas, welche übrigens nach ihrer Zeit und Anschauung noch der alten Kirche angehört, und deren Einfluß auf die Bildung der Gothen nicht mehr nachgewiesen werden kann, so haben wir aus dem frühsten Mittelalter nur ein Werk zu erwähnen, welches hieher gehören würde. Es ist die sogenannte Evangelienharmonie des Tatian, welche die evangelische Geschichte deutsch wiedergiebt. Genau genommen liegt die Sache damit so: Victor von Capua übersetzte eine dem Tatian irrthümlich zugeschriebene griechische Evangelienharmonie ins Lateinische, dieser lateinische Text wurde dann ins Deutsche übertragen. Allein der deutsche Text sollte nichts weniger als ein für den liturgischen Gebrauch bestimmter Text sein, er sollte nur für den Unterricht im Lateinischen, resp. Deutschen denjenigen dienen, die nur eine von beiden Sprachen verstanden, deshalb waren der lateinische und deutsche Text neben einander gestellt und die Wortstellung und Wortform (Casus 2c.) mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit beibehalten. Ein Beispiel wird genügen, um zu zeigen, daß wir in dieser Evangelienharmonie vielmehr ein grammatisches Lehrbuch, als ein biblisches Historienbuch vor uns haben. Kehrein (Proben der deutschen Poesie und Prosa 2. Aufl., I. Thl., S. 38) giebt den Text v. Kap. 8 neuhochdeutsch folgendermaßen wieder: Als der Heiland geboren ward in Bethlehem, Juden Burg, in Tagen Herodes des Königs, siehe nun, da Magier von Osten kamen zu Jerusalem so sprechend: Wo ist der, der geboren ist, Juden König? Wir sahen seinen Stern im Ostlande, und kamen ihn anzubeten. Da das hörte Herodes der König, ward getrübt und all Je-

rusalem mit ihm. Und versammelnd das Hehrthum der Bischöfe und die Gelehrten des Volkes, erforschte von ihnen, wo Christus geboren wäre" u. s. w. Erst gegen die Mitte des zwölften Jahrhunderts regte sich wie auf allen geistigen Gebieten, so besonders auch im religiösen Leben ein neuer Geist. In dem Maße, wie die Bildung bei den Laien um sich griff, regte sich auch das Bedürfniß, über die Wahrheit des Christenthums sich selbstständig zu unterrichten, so weit dies möglich war. Die religiöse Bewegung der Waldenser u. a. erklärt sich eben aus einem unmittelbaren Schöpfen aus der Schrift selbst. Sie konnte ihre Nahrung nur in einem steten Zurückgreifen auf die Schrift finden, daher das Bedürfniß, die Bibel in der Muttersprache zu besitzen. Im südlichen Frankreich wurde diesem Bedürfniß am frühsten Rechnung getragen. Allein auch in Deutschland regte sich dasselbe Bedürfniß. Es war „zuerst das dunkle Sehnen einzelner nach Erbauung, ein Dürsten nach der lang entbehrten Quellen; später der gewaltige Geist des Jahrhunderts, welcher nach einer Waffe suchte, die Priesterherrschaft aus ihrer Burg zu jagen." Bis in den Anfang des vierzehnten Jahrhunderts reichen die vorhandenen Reste solcher Bibelübersetzungen hinauf. Eine Uebersetzung der Vulgata, die im Jahre 1378 für König Wenzel geschrieben wurde, befindet sich in der Wiener Hofbibliothek. Uebrigens fanden solche Bücher vorwiegend bei dem reichen Bürgerstande den Kreis ihrer Verbreitung und gelangten von da auch zur Kenntniß des niederen Volkes. Die Mauern der Klöster bleiben ihnen verschlossen, und die Gelehrten ließen sie unbeachtet; sie ahnten nicht, welche Gewalt in dem deutschen Worte Gottes liegt. Sobald die Buchdruckerkunst erfunden war, wurden auch deutsche Bibeln verlegt. Daraus, daß bereits 17 Ausgaben vor der lutherischen Bibelübersetzung nachgewiesen werden können, hat man mit Recht auf das Verlangen des Volkes nach diesen Schätzen geschlossen. Und doch, wie unvollkommen, wie ungelenk sind diese Uebersetzungen noch. Man erkennt in jeder Zeile noch die fremde Sprache, aus der sie mit ängstlicher Anlehnung an das Wort übersetzt ist. Unmöglich scheint es uns, die wir uns an die Sprache der lutherischen Bibel gewöhnt haben, daß wir in solcher eckigen und ungewandten Form die biblischen Geschichten sollten mit der Hoffnung an die Kinder bringen können, daß dadurch ihr Herz und Gemüth für die heiligen Männer und heiligen Sachen, von denen die Schrift erzählt, gewonnen werden sollten. Wir werden im folgenden Abschnitte zeigen, wie erst mit dem Texte der lutherischen

Bibel eine Grundbedingung für ein deutsches Historienbuch, das zugleich Volks- und Sprachbuch sein kann, geschaffen ist.

Schon im zweiten Abschnitte haben wir des Einflusses gedacht, den die Vorlesung der Schrift in der Gemeine auf die Entstehung des Perikopensystemes ausgeübt hat. Erst in der Zeit des Mittelsalters kam dasselbe im Großen und Ganzen zum Abschluß. Wir werden weiter unten ein Werk kennen lernen, zu dessen Ausarbeitung Karl der Große die erste Anregung gegeben hat. Es ist die lateinische Predigtsammlung die gewöhnlich den Namen des Alkuin als des Redactors trägt. Das Werk ist nicht ohne Bedeutung für die Fixirung der sonn- und festtäglichen Perikopen gewesen. Bekannt ist, daß Luther bei der Auswahl der Perikopen sich eng an diese älteste deutsche Auswahl anschloß. (vergl. Ranke das kirchl. Perikopensystem S. 132.) Mehr und mehr kam nun im Mittelalter die Sitte auf, diese allmählich fixirten Perikopen zum leichtern Gebrauch allein zusammenzuschreiben. Auf diese Weise entstanden die sogenanten Lectionarien oder Lesebücher; dieselben fanden eine große Verbreitung und man muß sie in gewisser Weise als einen Ersatz für die mehr und mehr zurückgestellte Bibel betrachten. Nicht selten wurden diese Lectionarieu commentirt, theils um als Predigten vorgelesen zu werden (Lecturae evangelicae des Adam de Chamilli), theils um als Vorbereitung auf die Predigt den Predigern selbst zu dienen. (Sermonarium Scholasticum in Evangelia totius anni des Bonaventura Patavinus. cf. Fabricius: Bibliotheca latina med. et inf. aetatis ed. Florentina 1858 I. Bd. S. 9 u. 237.) Da die evangelischen Perikopen fast durchgängig so ausgewählt sind, daß sie in sich abgeschlossene Erzählungen geben, so kann man die Lectionarien bis zu einem gewissen Grade als biblische Historienbücher betrachten. Sie geben freilich nicht einen Einblick in den Zusammenhang und wirklichen Verlauf der biblischen Geschichte, denn sie folgen in einer für die historische Betrachtung zufälligen um nicht zu sagen willkürlichen Ordnung auf einander und wegen ihrer Beschränkung vermögen sie auch nicht eine Anschauung von dem großen Reichthume und dem ganzen Umfange der biblischen Geschichte zu geben. Immerhin muß man die Lectionarien als Vorstufen der spätern Geschichtsbücher betrachten. Zunächst enthielten sie dasjenige, was ein Geistlicher an bibl. Geschichte zu wissen brauchte. Ja, die Bestimmungen lauten oft noch milder. Karl der Große verlangte nur, daß die Geistlichen das Evangelium zu lesen im Stande sein. Aehnlich bestimmen zwei Freisinger Hand-

schriften das nothwendige Wissen des Geistlichen im 9. und 10. Jahrhundert dahin, daß er das Evangelium oder die Lectionen des liber comes d. i. die Sammlung der Perikopen verstehe. (Vgl. R. v. Raumer: Die Einwirkung des Christenthums 2c. S. 216.)

In ähnlicher Weise hat eine rein äußerliche Veränderung, die in der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts mit dem Texte der heiligen Schrift, zunächst mit der Vulgata vorgenommen wurde, der Entstehung der biblischen Historienbücher vorgearbeitet. Wir meinen die Eintheilung des biblischen Textes in die Kapitel, nach der wir noch jetzt citiren. Schon früher hatte man einzelne Bücher in mehrere Abschnitte zerlegt, um auf diese Weise das Vorlesen der Schrift in einem bestimmten Cyklus zu ermöglichen. So hatte Euthalius z. B. die epistolischen Schriften incl. die Apostelgeschichte in 57 Abschnitte für die Verlesung an den Sonn- und Festtagen zerlegt. Allein die genannte spätere Eintheilung erstreckte sich über die ganze Schrift und bürgerte sich um so schneller ein, als sie eine bequeme Handhabe für eine genaue Verweisung auf den biblischen Text bot. Unsre jetzige Kapiteleintheilung wird gewöhnlich dem Hugo von St. Caro († 1263) vindicirt, von andern dem Erzbischof Stephan Langton († 1227.) Man kann nicht sagen, daß sie überall sehr glücklich getroffen ist, hie und da ist sie willkürlich, an manchen Stellen besonders in den nicht historischen Büchern geradezu falsch. Das leitende Prinzip scheint das gewesen zu sein, die Abschnite wo möglich durch die äußere Länge einander conform zu machen. Indessen liegt es in der Natur der Sache, daß in den historischen Büchern durch die Anfänge und Schlüsse der Erzählungen die natürlichen Abschnitte sich von selbst ergeben, so daß hier im Ganzen die Kapiteleintheilung eine richtigere ist. Als man nun noch zur bessern Uebersichtlichkeit den einmal eingeführten Kapiteln Ueberschriften hinzufügte, eine Sitte, die uns bereits in dem Werke des Comestor begegnete, da hoben sich die einzelnen Geschichtsbilder bereits als in sich abgerundete Ganze für das Bewußtsein des frommen Beschauers ab und prägten sich in dieser knappen Form dem Gedächtnisse ein: man war wiederum ein gutes Stück der Gestalt, welche die biblischen Geschichten in den Historienbüchern haben, näher gekommen. Doch damit greifen wir bereits in die nachreformatorische Zeit über.

Wir haben gesehn, in welcher Abhängigkeit das Mittelalter von exegetischen und historischen Arbeiten einer frühern, geistig originellern Zeit sich zeigt; betreten wir nur das Gebiet der kirchlichen Lehrthätig-

keit in Predigt und Unterricht,*) so werden wir zum Voraus vermuthen dürfen, daß wir auch hier nur spärlich auf Spuren eines selbstständigen Verfahrens stoßen werden. Fast noch unmittelbarer als auf den bisher besprochenen Gebieten wird hier die Abhängigkeit von den Arbeiten der alten Kirche bekannt; bei der großen Verwilderung, in welche die Kirche und ihre Geistlichen in gewissen Perioden des Mittelalters zu versinken drohten, muß es zunächst als ein Glück angesehen werden, daß man überhaupt an die kirchliche Tradition sich hielt. Eine Reproduction des Alten gab doch in gewisser Weise dem Volke einen Ersatz für den gänzlichen Mangel einer selbstständigen und frischen Auffassung des erziehenden und unterweisenden Berufes der Kirche. Man darf nicht übersehn, daß Männer mit einer verhältnißmäßig vielseitigen Bildung zu Anfang des Mittelalters sehr selten waren; die geringe wissenschaftliche Durchbildung war also nicht der letzte Grund, daß im Predigen und Unterrichten, welche Thätigkeiten Sicherheit in der Beherrschung des Stoffes und Gewandtheit in der Bewegung und Form der Gedanken verlangen, nur wenige Männer von Bedeutung sich hervorthaten. Dazu kam, daß das Predigen vor dem Volke wenigstens die Anwendung der Volkssprache erheischte. Die betrachtete man aber als eine barbarische, welcher ein Mann von edler Bildung nur ungern sich bediente. (vgl. Grimm: Hymn. vett. Keronis hymnus.-Otfried; Epist. ad. Liutb.) Die Sprache, welche allein die Achtung der Gebildeten genoß, war die lateinische; nicht freilich die klassische, sondern die allmählich ausgebildete Kirchensprache. Hatte doch schon Gregor der Große in richtiger Würdigung des hierarchisch-disciplinarischen Elementes von seinen Klerikern nur die Aneignung des Kirchenlateins gefordert und die Befolgung der Regeln der Grammatik als eine lästige Einschränkung von der Hand gewiesen. (Joh. Diaconus in vita S. Gregorii). Es kam hinzu, daß mehr und mehr der Gottesdienst als ein opus operatum aufgefaßt wurde. An sich heilig, übte er eine heiligende Macht auf die Theilnehmer an demselben aus; je magischer dieselbe erscheinen mußte, desto sicherer schien ihre Wirkung nach dem Urtheile der damaligen Zeit. Darum bildete die lateinische Liturgie den eigentlichen Schwerpunkt und die Vollendung des Gottesdienstes. Eine Predigt mußte als die Eintragung eines subjectiven Elementes von zweifelhaftem

*) Vergl. zum Folgenden: **Joh. Marbach**: Geschichte der deutschen Predigt vor Luther. Berlin 1873. — **Heinr. Heppe**: Das Schulwesen des M. A. Marburg 1860.

Werthe in die starre Objectivität liturgischer Formen erscheinen; eine Rede in der Muttersprache mußte als eine Entwürdigung und Entheiligung des in seiner Fremdartigkeit großen und gewaltigen Gottesdienstes empfunden werden. So kommt es denn, daß wir eine verhältnißmäßig nur geringe Predigtliteratur aus der ersten Hälfte des Mittelalters besitzen; die uns überlieferten Predigten sind ohne Unterschied lateinisch concipirt. Daraus geht nun freilich noch nicht mit Gewißheit hervor, daß sie auch in dieser Sprache immer gehalten. Manche, besonders die für Kleriker oder in Klöstern gehaltenen, sind vielleicht lateinisch vor den Zuhörern gesprochen, manche sind lateinisch concipirt, dagegen deutsch gehalten; andre scheinen deutsch gehalten zu sein und hernach lateinisch fixirt. (vgl. Marbach. S. 7.) Erst in der zweiten Hälfte des Mittelalters finden wir den Strom selbstständiger Predigten breiter fließen. Die Bewegung zur Zeit der Kreuzzeuge ist ja wesentlich mit durch die begeisternden Reden der Bußprediger hervorgebracht. Nachdem sich jene Bewegung ausgestürmt, machte sich ein sanfteres Wehen des Geistes geltend. In den freien Städten traten Volksprediger auf, die man unter dem Namen der Mystiker zusammen zu fassen pflegt. Ihre Bedeutung liegt in der individuellen und tiefinnerlichen Erfassung der gemüthlichen Seite des religiösen Lebens. Bei der Einseitigkeit der Gedanken, welche die Bußprediger und die Mystiker verfolgen, ist es natürlich, daß wir aus ihren Predigten nur eine sehr geringe Förderung unserer Aufgabe erwarten dürfen.

Suchen wir eine Anschauung des hieher gehörenden Materials im Einzelnen zu gewinnen.

Als die Missionare zu unsern deutschen Vorfahren kamen, war es natürlich, daß sie ihnen die Erkenntniß der christlichen Wahrheit auf historischem und nicht auf dialektischem Wege vermittelten. Freilich gab der Bischof Daniel von Winchester in einem Briefe an Winfried diesem den gutgemeinten, aber sehr wenig praktischen Rath, durch Eingehn auf die Genealogieen der heidnischen Götter seinen Zuhörern darzuthun, daß ihre Götter in Wirklichkeit Menschen seien, um sie dann zur Erkenntniß des wahren Gottes zu führen. Aus den wenigen Notizen, die uns zuverlässige Kunde über das wirkliche Verfahren der Missionare geben, geht hervor, daß die Prediger des Evangeliums einen richtigeren Weg eingeschlagen haben, um die Herzen ihrer Zuhörer mit einem konkreten christlichen Inhalte zu erfüllen. Sie gingen eben von der Geschichte aus und suchten an die Personen und Gestalten zu fesseln,

von denen sie erzählten. Und welch einen Erfolg diese Art der Predigt gehabt haben muß, können wir am besten aus dem Heliand ersehn, der, wie weiter unten nachgewiesen werden wird, diesen ersten und unmittelbaren Eindruck in lebendiger Frische wiedergiebt. Statt vieler Beispiele weisen wir auf das hin, was uns in der Lebensbeschreibung des heiligen Gallus*) berichtet wird. Dieser hat im Jahre 613 bei der Bischofswahl zu Constanz seinen Einfluß dahin geltend gemacht, daß sein Schüler Johannes zum Bischof gewählt wird. Nachdem die Weihe vollzogen, tritt Gallus vor und hält eine Ansprache an die Versammelten. Sie wird in dem Gedankengange sich bewegt haben, den er bei seinen Missionspredigten zu verfolgen pflegte. Es heißt dort: „Jener redete vom Ursprung des Himmels und der Vertreibung des ersten Menschen und knüpfte daran Ermahnungen zur Erlangung des himmlischen Erbes. Hierauf wurden die Enthaltsamkeit (!) des Noa, die Treue Abrahams, die Beispiele der Patriarchen und die mosaischen Wunder vorgeführt und jene Thaten des A. B. zum Heil der Seelen für alle angewendet. Die Tapferkeit der Könige ward mit den tapfern Streitern des christlichen Kampfes verglichen, die einen unaufhörlichen Krieg der Tugenden gegen die Laster führen. Die Geschichte der Propheten lenkte er auf Besserung der Sitten und Festigung des wahren Glaubens mit aller Fülle, und nachdem man die Mysterien des A. T. durchlaufen hatte, gelangte man endlich zu der neuen Freude der Liebe Christi, wobei um so feierlicher gesprochen wurde, je heilsameres dort zu finden ist. Nachdem die Wunder des Evangeliums und das Geheimniß des Leidens und der Auferstehung behandelt waren, sollen die anwesenden Zuhörer aus Verlangen nach dem Himmelreiche ihr Gesicht mit Thränen benetzt haben.“ — Drei Gesichtspunkte machen sich in dieser Predigt geltend, die wir schon im ersten Abschnitte als biblische nachgewiesen haben, 1) der Gedanke der Einheit der heiligen Geschichte. Gallus beginnt mit der Schöpfung und schließt mit der Auferstehung Christi. 2) Die Betonung des höhern Werthes des N. T. gegenüber dem A. T. Dieses bietet Mysterien, jenes die neue Freude der Liebe Christi und viel heilsames. 3) Die paränetische Verwerthung der biblischen Geschichte, welche sich durch den ganzen Vortrag hindurchzieht und dem Werthe des Verkündigten entsprechend sich gegen Ende immer mehr steigert, sodaß das sehnende Verlangen nach dem Himmelreiche dadurch wachgerufen wird.

*) Vergl.: Leben der Aebte Gallus und Otmar, übersetzt v. Potthast.

Nachdem die germanischen Völker dem Christenthum gewonnen waren, scheint der Eifer der Kirche, sie durch die Predigt in der heilsamen Erkenntniß zu fördern, nachgelassen zu haben. Schon Chrodegang von Metz († 765) traf deshalb in seiner regula canonica (c. 44.) die Bestimmung, daß mindestens alle 14 Tage dem Volke das Wort des Heiles juxta quod intelligere vulgus possit, d. h. in seiner Sprache oder seinem Verständniß angepaßt, gepredigt werden solle. Allein derartige Vorschriften blieben im Großen nur auf dem Papiere stehn, es waren keine Kräfte vorhanden, dieselben auszuführen.

Diesem Uebel suchte Karl der Große auf's Kräftigste zu steuern. Schon dadurch, daß er das Schulwesen auf alle Weise zu heben suchte und zu diesem Ende die tüchtigsten Kräfte an seine Schulen zog, legte er den Grund zu einer soliden Bildung des heranwachsenden Gelehrtenstandes. Wir sahen schon, wie eine so hervorragende Erscheinung wie Rabanus Maurus war, die directeste Anregung von dorther bekam. Allein Karl der Große wollte auch dem nächsten Bedürfnisse abhelfen. Um bei dem Unvermögen der Geistlichen, aus ihrem Eignen zu geben, dennoch dem christlichen Volke gesunde Speise der gottesdienstlichen Erbauung zu geben, ließ er durch Paul Diakonus, Warnfried's Sohn († 799), eine Sammlung von Homilieen aus den Werken der Väter anlegen.*) Er bemerkt selbst dazu in einer Vorrede, daß er für die Herstellung eines richtigen Schrifttextes sich bemüht habe und wie sein Vater für die Verschönerung des Gottesdienstes durch Gesang gesorgt habe, denselben durch passende Lectionen zu heben gewillt sei. Er habe deshalb dem Paulus Diakonus den Auftrag gegeben, die Aussprüche der katholischen Väter eifrig zu durchforschen und gleichsam aus den weiten Auen ihrer Schriften die passenden Blumen zu einem Strauße zusammenzubinden. Die Frucht der fleißigen Arbeit des Paul Warnfrid ist nun das sogenannte Homilarium Karls des Großen. Es enthält Homilieen älterer Kirchenväter, des Ambrosius, Gregorius, Leo u. a. Dieselben sind nach der Ordnung des Kirchenjahres zusammengestellt. Der Zweck des Homiliars oder der Postille, wie das Werk um seiner formellen Eigenthümlichkeit, wonach die Erklärung den Worten des Textes sich unmittelbar anschloß (postilla sc. verba textus) später genannt wurde,

*) Die mir vorliegende Ausgabe ist von Laurentius Surius besorgt und bedeutend interpolirt. Darin wird Alkuin fälschlich als Verfasser angegeben. Sie ist gedruckt Cöln 1625. Vergl. Ranke: Zur Geschichte des Homiliars Karls des Großen in den Studien und Kritiken 1855 S. 382 ff.

sollte zunächst der sein, einem schwer empfundenen Mangel abzuhelfen; die Postille sollte wirklich gelesen werden. Dazu wurde sie gewiß auch noch später gebraucht, allein bei allmählich sich hebender Bildung der Geistlichen wurde sie doch oft mehr mittelbar als unmittelbar benutzt. Sie bot eben, wie Karl selbst schon gesagt, die Blumenlese des Besten der altkirchlichen Literatur, sie konnte zugleich als eine Mustersammlung von Predigten angesehn werden. Deshalb übte sie einen großen Einfluß auf die Predigtweise besonders der ersten Hälfte des Mittelalters aus. Sie gewann, fast möchte man sagen, autoritatives Ansehn; bis über die Reformation hinaus stand sie noch in dieser Achtung, weshalb sie eine vielfache Erweiterung und Umarbeitung hat erfahren müssen, indem man Predigten auch aus der nachkarolingischen Zeit aufnahm. So finden sich z. B. in der vor mir liegenden Ausgabe Homilieen von Rabanus, Haymo u. a. Um dieses Ansehns willen war es nöthig auf das Homiliar genauer einzugehn. Nach dem Gesagten ist nicht nöthig, einzelne Stellen aus demselben anzuführen, es reproducirt ja eben ausgesprochener Maßen die Anschauungen der alten Kirche. Nur auf die Verfügung des großen Kaisers, daß gepredigt werden solle von der Incarnation, dem Leiden und Auferstehn, sowie von der Auffahrt Christi, mag noch hingewiesen werden (vergl. Marbach S. 19). Es sind das freilich Punkte, die in dem Symbole vorkommen, aber es sind doch solche, die sich auf Stücke aus der biblischen Geschichte gründen.

Da wir die Auslegung des Rabanus schon oben kennen gelernt haben, so geben wir hier noch die Analyse einer Homilie des Bischofs Haymo*) von Halberstadt († 853), eines Zeitgenossen und Freundes des Rabanus, der gleich ihm sich große Verdienste um die wissenschaftliche Ausbildung des Clerus erworben hat. Die Homilie erklärt Mt. 2, 19 f. „Da aber Herodes gestorben war,“ ꝛc. Der Engel sagt: Sie sind gestorben, nicht er ist gestorben, daraus ersehen wir, daß viele Fürsten der Juden zum Tode des Herrn conspirirt. Deshalb sind auch viele mit jenem umgekommen, worin sich die Rache Gottes zeigt. Geistlich bezeichnet aber der Hingang des Herodes das Ende des gehässigen Kampfes, womit jetzt die Juden gegen die Kirche wüthen. — Daß nach dem Tode des Herodes das Kind Jesus in das Land Israel zurückgekehrt ist, bedeutet, daß er gegen das Ende der Zeit zu der Synagoge zurückkehren wird. Das Gebot, daß er nach

*) Sie finden sich in der oben angeführten Ausgabe des Homiliars pag. 125 f

Aegypten gebracht werden solle, wird in der Nacht gegeben; als er nach Israel zurückkehrt, geschieht der Nacht keine Erwähnung: die er jetzt wegen des Unglaubens im Finstern läßt, wird er gegen das Ende der Zeit in das Licht des Glaubens aufnehmen. Nachdem dann eine historische Bemerkung über Archelaus gegeben, fährt Haymo fort: Archelaus, was siegender Löwe heißt, bedeutet den Antichrist, der vorübergehend Sieg über die Heiligen haben und wie ein furchtbarer Löwe erscheinen wird . . . Nach dem Tode des Archelaus kehrt Christus in das Land Israel zurück, weil nach der Erlegung des Antichrists die Synagoge an ihn glauben wird (cf. Rom. 11, 25). — Weil das Wort Nazareth Blume oder Strauch bedeutet, bezeichnet es die Kirche, die die Blume der Reinheit und den Strauch der Gerechtigkeit hat (cf. Cant. 3 u. 2). Und weil die Kirche von der Liebe des gegenwärtigen Lebens zu dem himmlischen Sehnen übergeht, wird der Ort mit Recht Nazareth in Galiläa genannt, was Uebergang bedeutet. Die Stelle: Er soll Nazarener heißen, findet sich in den LXX nicht, Einige erinnern an Jes. 11, 1; dann aber würde der Evangelist nicht durch die, sondern durch den Propheten gesagt haben. Denn alle Propheten nennen den Herrn Nazarener, weil sie ihn heilig preisen. Er ist es, von dem Daniel 9, Ps. 16, 10; Ps. 4, 4 geweissagt ist. — Nun folgt eine allegorische Deutung. Als Herodes gestorben, d. h. als das Gesetz des Buchstabens getödtet, oder als der Teufel aus dem Herzen der Juden gestoßen gegen Ende der Welt; denn solange die Juden das abergläubische Gesetz des Buchstabens beobachten, regiert der Teufel in ihnen und ist Christus unter den Heiden. Wenn sie das alles abgeworfen haben, dann kehrt der Sohn Gottes zu ihnen zurück. „Der Engel erschien ihm im Traume“, d. h. Wer glaubt, daß Christus der Sohn Gottes sei und ihn in sich trägt, dem erscheint mit Recht der Engel. „Stehe auf!“ Der steht von der Erde auf, der das Irdische läßt. Er heißt ihn zuerst den Knaben, dann die Mutter nehmen, d. h. zuerst Gott, dann den Nächsten lieben. „Und gehe in das Land Israel.“ Niemand kommt in das Land Israel d. i. das himmlische Vaterland, der nicht Christum trägt, Gott und den Nächsten liebt. „Als er hörte . . .“ Warum wollte er nach Judäa gehn? Warum ging er nicht (aus eignem Antriebe) nach Galiläa, wo er früher wohnte, oder Nazareth? Er wähnte wegen des Tempels und der Gebete in Judäa weilen zu müssen. Allein er konnte nicht aus einem mystischen Grunde, denn wer von Aegypten kommt, d. h. aus der Finsterniß der Sünden, kann

nicht ehr nach Judäa d. h. zur Beichte, noch nach Bethlehem, d. h. Haus des Brodes, wodurch die Kirche bezeichnet wird, noch nach Jerusalem, d. h. Gesicht des Friedens, kommen, wenn er nicht zuvor nach Galiäa, damit er vom Bösen zum Guten ausziehe, und von da nach Nazareth übersiedelt, um zuerst die Blüthe der guten Werke zu treiben und dann nach Judäa, nach Bethlehem und zuletzt nach Jerusalem, dem Anblick des Friedens zu kommen u. s. w. — Es tritt uns in dieser Homilie kein prinzipiell neuer Gedanke entgegen; allein sie zeigt, wie das Bestreben, den historischen Sinn zu ermitteln, weiter noch, als wir es bei den frühern Interpreten beobachtet, zurücktritt hinter der Sucht, geistreiche und möglichst viele Beziehungen allegorischer Art in dem Texte der heiligen Schrift zu finden. Das Geschichtliche in der biblischen Erzählung tritt darüber ganz in den Hintergrund, wie wir schon öfter zu bemerken Gelegenheit gefunden haben; eine paränetische Applikation findet sich ebenfalls nicht, wenn wir nicht die mystische Beziehung der Rückkehr Jesu aus Aegypten auf das, was wir den ordo salutis nennen würden, dahin rechnen wollen.

So reich die deutsche Predigtliteratur des Mittelalters, die durch den Fleiß der Germanisten uns zugänglich gemacht worden, rein quantitativ betrachtet ist und so bedeutungsvoll sie als Fundgrube für die deutsche Sprachwissenschaft sein mag, für unsern Zweck bietet sie wenig Interesse, denn sämmtliche Predigten bis zum Anfange des 13. Jahrhunderts, die uns erhalten sind, verrathen nicht nur in ihrer Gesammtanschauung, sondern auch in ihren Einzelausführungen eine größere oder geringere Abhängigkeit von ihren lateinischen Mustern. Es sind immer wieder die Homilien des Gregor, Beda und andrer, die uns in verjüngter Gestalt und andrer Einkleidung begegnen. Hie und da werden neue Beziehungen, die den veränderten Zeitverhältnissen entsprechen, eingetragen, im Ganzen aber bleibt das homiletische Verfahren der alten Kirche in Anwendung. Für gewöhnlich wird der Text der Perikope satzweise erklärt. Bei andern Predigten findet sich die Sitte, daß von einem Satze aus der Epistel oder aus der Liturgie ausgegangen wird; nachdem dieser homiletisch ausgelegt und verwandt ist, geht der Prädikant mit einer Wendung wie dieser: „Nun sollen wir auch vernehmen, meine Liebsten, das heilige Evangelium," dazu über, dieses frei mit eingeflochtenen Erläuterungen zu erzählen. Diese Form der Erzählung bietet für uns ein Interesse, weil sie das Bestreben zeigt, dem Volke den Inhalt des Evangeliums gleich beim ersten Hören zum rechten

Verständniß zu bringen. Wir geben ein Beispiel (Marbach S. 144 f.) Nachdem der Prediger im Anschluß an das Wort: „Descendit de coelis missus ab arce patris" die Bedeutung des Festtages, an dem er predigt, dadurch hervorgehoben, daß er an eine Reihe wichtiger Ereignisse aus der biblischen Geschichte erinnert (z. B. Schöpfung des Menschen, Vertreibung desselben aus dem Paradiese, Kreuzigung des Herrn, Opferung Isaaks u. a.), kommt er auf die Behandlung der eigentlichen Festmaterie; diese bildet die Perikope von der Verkündigung Mariä. Er leitet dazu über mit den Worten: „Nun sollen wir vernehmen die viel große Güte unsers Herrn, des allmächtigen Gottes." Dann erzählt er die biblische Geschichte mit seinen Worten: Da die Zeit kam, sich seiner (des Volkes, das in Gefangenschaft war), zu erbarmen, da sandte der Vater Gabriel, den heiligen Erzengel, zu einer Maid, die war von dem Geschlechte des Herrn David, und sie war geheißen Maria. Da kam der heilige Engel zu ihr, da sie sich verschlossen hatte in einem Gemache, darin sie ihres Gebetes pflegte; denn sie war die erste, die ihr Mädchenthum dem allmächtigen Gotte geopfert hatte, und sprach zu ihr und grüßte sie also: Ave Maria 2c. Selig sollst du sein, Maria. Du bist der Gottes-Gnaden voll; gesegnet bist du unter allen Weibern. Da sie das Grußsal (den Gruß) vernahm und den Boten so herrlich sah, da erschrak sie gar sehr, ganz wie ein Kind, das im zwölften Jahre war. Da tröstete sie der heilige Engel und sprach: „Nun fürchte dich nicht, Maria, du sollst empfangen sogleich und sollst gebären einen Sohn, den sollst du heißen Jesus. Der wird vor Gott groß und soll geheißen werden ein Sohn des Obersten. Ihm giebt Gott den Stuhl Davids, seines Vaters, und beginnt zu herrschen in dem Hause Jakobs, und es wird seines Reiches nimmer ein Ende." Des antwortete unsre Fraue: „Wie mag das je werden, da ich keines Mannes Kunde habe!" Da sprach aber der Engel: „Der heilige Geist, der kommt über dich und wirst beschattet von der Kraft des Alleroberſten, und was von dir geboren wird, das ist heilig und wird geheißen Gottes-Sohn. Und (ich) sage dir: da ist Elisabeth, dein Niftel (deine Base), die hat auch empfangen in ihrem Alter einen Sohn, und du sollst daran wissen, daß Gott nichts unmöglich ist zu thun." Des antwortete aber unsre Fraue viel demüthiglich: „Ich bin," sprach sie, „eine Dirne unseres Herrn, nun geschehe mir nach deinem Worte."

Soweit das Evangelium. Statt nun auf seine Erklärung einzugehn,

ergeht sich der Prediger in ein Lob dieser frohen und hehren Botschaft, ohne die der heilige Christ nicht geboren wäre. Daran schließt er eine Mahnung, den Herrn und seine traute Mutter zu ehren und besonders zu der letztern zu beten. Das Gebet zu ihr ist nicht wirkungslos, wie aus einer eingefügten Marienlegende erhärtet wird. Wir wollen dem Prediger in diese Verwirrung nicht folgen, glauben aber für seine Erzählung des Evangeliums den Ton des Volksthümlichen in Anspruch nehmen zu dürfen.

Fiel uns bei dem angeführten Beispiele auf, daß das Evangelium gar nicht weiter ausgelegt wurde, so muß uns noch mehr die Art auffallen, wie dasselbe an andern Stellen von den mittelalterlichen Predigern ausgelegt wird. Statt den Versuch zu machen, erst den ersten und ursprünglichen Sinn der Perikope festzustellen, wird sofort nach der Erzählung des Evangeliums zu der allegorischen Ausdeutung derselben geschritten. Die volksthümlich erzählte und durch eingeflochtene Bemerkungen deutlich gemachte biblische Geschichte ist eben an sich verständlich, es bedarf einer besondern Erklärung ihres buchstäblichen Verstandes nicht. Doch „was die Rede *bedeute*, das wollen wir euch sagen,“ heißt es stehend in den Predigten da, wo zu der allegorischen Auslegung geschritten werden soll.

Von dieser Art der Auslegung einige Proben. Wir sollten meinen, das Gleichniß vom barmherzigen Samariter sei eine so einfache, auf die sittlichen Verhältnisse des Lebens mit dem Nächsten gemünzte Parabel, daß sie einer andern Auslegung als darauf nicht fähig sei. Wir werden durch eine Predigt aus dem Mittelalter eines andern belehrt Der Mann, der von Jerusalem gen Jericho zog, war Herr Adam, der der erste Mann war, den Gott nach ihm selber gebildet hatte und zwar so, daß er unsterblich und ohne Sünde war. Dieser erste Mann zog von Jerusalem. Jerusalem, visio pacis, d. h. ein Anschaun des Friedens. Von dem Paradiese, von dem Hause des himmlischen Friedens, ward er verstoßen, der Herr Adam, durch seinen Ungehorsam und fuhr zu einer Stadt, die heißet Jericho, das wird gedeutet „der Mond“ und bezeichnet diese Welt. Wie der Mond abnimmt, also nimmt diese Welt ab von Tage zu Tage, bis sie nimmer ist. Da der erste Mensch aus dem Himmelreiche verstoßen ward, da stieß er auf die Schächer. Diese bezeichnen den Teufel und sein Heer. Die beraubten den ersten Menschen seines Gewandes, indem sie ihm abzogen die Ehre der Unsterblichkeit. Dieselben bösen Geister verwundeten auch

den Mann. Da sie ihm den Tod zufügten, da hefteten sie ihm auch manche Sünden an, die er zuvor nicht hatte, damit er sowohl an der Seele als am Leibe starb. Priester und Levit kamen und ließen ihn liegen. Das bedeutet, Gesetz und Propheten in der Judenschaft vermochten dem armen Manne nicht zu helfen; denn die ihm helfen sollten, waren mit selbigen Sünden behaftet. Zuletzt kam ein fremder Mann, ein Samariter. Das bedeutet einen Hüter, das ist Gottes und der Magd Sohn. Da er ohne Sünde war, konnte er dem helfen, der durch des Teufels Rath so sehr gefallen war. Gottes Sohn bindet dem wunden Manne seine Wunden, da er spricht: Thut Buße. Er gießt Wein in die Wunden, da er zum Sünder spricht: der Baum, der nicht gute Früchte bringt, wird abgehauen. Er salbt die Wunden mit Oel, wenn er die guten Worte spricht: Es nahet das Himmelreich. Das Roß, darauf er den wunden Mann setzt, das ist die heilige Menschheit, (des Herrn); denn er trug unsre Sünde an seinem Leibe an dem heiligen Kreuze. — Nun, ihr Lieben, wir haben euch gesagt, wer der Nächste sei, den wir lieben sollen als uns selbst, das ist der allmächtige Gott, der uns erlöset hat von dem ewigen Tode und hat uns gegeben nach diesem Leibe den ewigen Leib." (Marbach a. a. O. S. 124 f.)

Weil wir wiederholt die Auslegungen der Geschichte von den Weisen aus dem Morgenlande angeführt haben, so mag hier noch die Deutung der drei Gaben stehn, wie wir sie in einer Predigt dieser Zeit finden. Diese Deutung zeigt zugleich, daß die allegorische Deutung abhängig war von den Leuten, für welche sie berechnet wurde; sie ist für die Klostergemeine berechnet. Diese drei Opfer, heißt es da, soll ein jeglicher guter Klostermann Gott bringen: Gold der Weisheit in dem Kapitel; Weihrauch innerliches Gebetes in dem Münster; Myrrhe hartes Lebens und rechter Reue um die Sünde in dem Refectorium. (Leyser: deutsche Predigten des 13. und 14. Jahrh. Quedlinbg. 1838. S. 75).

Wir würden eine charakteristische Erscheinung des Mittelalters unberücksichtigt lassen, wenn wir nicht einen Blick auf die Art geworfen, in welcher die Mystiker die biblische Geschichte zur Entwicklung ihrer eigenthümlichen Anschauungen verwandt haben. Wir begnügen uns jedoch, auf einige Predigten des Meister Eckhart*) hinzuweisen, in

*) Vergl. F. Pfeiffer: Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts Bd. II. Leipzig 1857.

welchen uns dies Verfahren in anschaulicher Weise entgegentritt. Einer der charakteristischen Gedanken der Mystiker ist ja der, daß sie die Erlösung, Rechtfertigung und Heiligung des Christen als ein Geborenwerden Gottes in der Seele darstellen. „Wer mich fragte, warum beten wir, oder warum fasten wir, oder warum wirken wir alle unsre Werke? Dem antworte ich: Darum, daß Gott in unsrer Seele geboren werde!" (Pfeiffer a. a. O. S. 104; 27 ff.) Ja, die Geburt Gottes in der Seele des Menschen ist der Zweck der Schöpfung und Heilsgeschichte. „Warum ist alle Schrift geschrieben und warum hat Gott Engels Natur und alle Welt geschaffen? Darum allein, daß Gott in der Seele geboren werde" (ibi.). Gott kann aber nur in einer geistig armen Seele geboren werden. Arm ist aber nur der, der nicht durch eigne Werke denkt selig zu werden, der nicht will. Arm ist der, der nicht weiß, der alles Wissens so quitt und ledig ist, daß nicht „bekennennes" Gottes in ihm lebt. Arm ist, wer auch nichts hat, sondern ist also ledig aller Dinge und aller Werke innerlich und äußerlich, daß er die eigne Stette Gottes sein mag, in welcher Gott wirken möchte (Pfeiffer a. a. O. S. 280 ff.).

Diese Gedanken klingen in den Predigten Eckhart's immer wieder. Er entwickelt sie meistens, indem er von einem Spruche der heiligen Schrift ausgeht. Hie und da weist er auch auf Züge aus der heiligen Geschichte hin, in welchen er seine Gedanken angedeutet findet. Doch kommt es auch nicht gerade selten vor, daß er von dem Tagesevangelium ausgeht und die Gedanken und einzelnen Züge desselben zur Entwicklung seiner mystischen Anschauung verwendet. Sehen wir sein Verfahren aus einem Beispiele.

Die Pericope vom zwölfjährigen Jesus erzählt er in folgender Weise: „Man liest in dem Evangelio, da unser Herr 12 Jahre alt ward, da ging er mit Maria und Joseph nach Jerusalem in den Tempel; und da sie von dannen gingen, da blieb Jesüs in dem Tempel, und sie wußten es nicht. Und da sie heim kamen und sein vermißten, da suchten sie ihn unter den Bekannten und Unbekannten und unter den Verwandten und bei der Menge, und darum mußten sie wieder zurückgehn, daher sie gekommen waren. Und da sie wieder in den Ursprung kamen, in den Tempel, da fanden sie ihn."

Nachdem Eckhart in dieser freien Weise den Inhalt des Evangeliums angegeben, erklärt er: Also wahrlich, sollst du diese edle Geburt finden, so must du alle Menge lassen und must wiederkehren in

den Ursprung und in den Grund, daraus du gekommen bist (geistige Armuth). Alle Kräfte der Seele und all ihr Werk das sind alles „Menge.“ Empfindung, Erkenntniß und Wille, das alles vermanichfaltigt sich, darum must du sie alle lassen. Sinnliche Wahrnehmung, Phantasie und alles das, darin du dich selber findest oder meinest. Darnach magst du finden diese Geburt und anders nicht. Er ward nicht gefunden unter Freunden noch unter Verwandten noch bei den Bekannten; mehr noch: man verliert ihn dort ganz (Pfeiffer a. a. O. S. 24 f.).

Ganz ähnlich wird „die Tempelreinigung durch Jesum“ erklärt. Der Tempel ist die Seele des Menschen. Die Leute, die darin kaufen und verkaufen, will er diesmal von den guten Menschen allein verstehen. Es sind die, die sich vor groben Sünden hüten und wären gerne gute Leute und thun ihre Werke Gott zu Ehren, als Fasten, Wachen, Beten u. dergl. Sie thun es darum, daß unser Herrgott ihnen etwas darum geben soll oder thun, was ihnen lieb ist. Das sind alles Kaufleute. So lange der Mensch noch irgend etwas sucht in seinen Werken oder begehrt, das Gott geben kann und will, so gleicht er diesen Kaufleuten. Jesus spricht: Thut es weg! als wollte er sagen: Dies ist nicht böse, doch bringt es ein Hinderniß in der lautern Wahrheit. — Da die Kaufleute vertrieben waren, da blieb Jesus allein und begann zu sprechen in dem Tempel der Seele. Auch diese muß schweigen, daß sie ihn höre. — Was er spricht, das ist er aber selbst, das ewige Wort Gottes. Er wird also in der Seele geboren (Pfeiffer a. a. O. S. 33—36).

Bei der „Verkündigung der Geburt Jesu“ macht Eckhart die Bemerkung: die Meister sprechen, daß Gott ehr war geboren in „unsrer Frauen“ geistlich, ehe er leiblich von ihr geboren wurde (S. 103; 15), und bei der Geburt Jesu sagt er: diese ewige Geburt geschieht in der Seele genau in der Weise, wie sie geschieht in der Ewigkeit, nicht minder noch mehr, denn es ist eine Geburt und sie geschieht in dem Wesen und dem Grunde der Seele (S. 10; 32).

Es kann nicht unsre Aufgabe sein, den vielfachen Verwerthungen weiter nachzuspüren, welche die biblischen Geschichten für das christliche Leben im Mittelalter in der Predigt erfahren hat. Es geschahen solche Verwerthungen nicht immer in der einseitigen Denkweise der Mystiker, auch wurde nicht überall mit allegorischer Willkür verfahren. So mag hier z. B. hingewiesen werden auf eine Abhandlung von Bruder

David von Augsburg († 1271)*), welche in der Form eines Gebetes das Leben Christi als unser Vorbild darstellt. „Alles, das du in dieser Welt gethan und gesprochen hast, das ist uns eine Lehre," heißt es darin: „Du wurdest nicht in der Heimath geboren, daß wir uns heimathlos erkennen. Du wurdest armer Leute Kind, daß wir Demuth und willige Armuth schätzen lernten. Deine erste Herberge war ein Viehstall, daß wir verschmähten überflüssige Mühe an äußerer Gezierde. Daß du vor Herodes nach Aegypten flohest und als ein Verbannter das Land räumtest, damit stärktest du uns, in fremdem Lande zu bauen. Mit deinem ersten Zeichen, da du Wasser in Wein wandeltest, lehrtest du uns, daß du unsre schmacklosen Begierden in deine göttliche Süßigkeit wandeln willst. Wie unverdrossen warest du, einem andern zu dienen; du verschmähtest es nicht, mit den Armen zu wohnen; wie mühtest du dich, einen Menschen zu bessern und zu tröften; wie war dein Herz mild gegen die Armen; wie keusch dein Essen und kurz dein Schlaf! Du wolltest auch Widersacher haben, daß du uns lehrtest Ungemach leiden um Gerechtigkeit" u. s. w. In diesen Worten haben wir eine kräftige Zeichnung des Lebens Jesu uns zum Vorbilde und wir müssen gestehen, die Gedanken sind mit gutem Geschick und richtigem Verständniß ausgewählt, um sie für das praktisch-religiöse Leben zu verwerthen.

Allein auch für das kultliche Leben mußte das Interesse geweckt und gefördert werden in einer Zeit, wo das kirchliche Leben wesentlich in dem Kultus der Kirche aufging. Auch dazu wurde die biblische Geschichte und besonders das Leben Jesu verwandt. Wir besitzen eine Predigt des Bruders Berthold**) von Regensburg, in welcher die Messe als eine kultliche Darstellung des Lebens Christi erklärt wird, ähnlich wie dies auch in Gedichten jener Zeit zum Zwecke des Volksunterrichtes geschah.

Nachdem Berthold gesagt, daß sich die Christen beim Schall der Glocken in die Kirche begeben und dort andächtig und still sitzen, und daß diejenigen, welche mit rechter Andacht kommen und mit rechtem Glauben da sind, zehn sonderliche Gaben bekommen, beschreibt er den Verlauf der Messe und deutet die einzelnen Vorgänge derselben auf das Leben Jesu. Der Priester bedeckt sich mit dem Humeral, das be-

*) Pfeiffer: a. a. O. Bd. 1, S. 341 ff.

**) Mone: Schauspiele des Mittelalters. Bd. II, S. 351 ff.

zeichnet, daß unser Herr seine heilige Gottheit in der kranken Menschheit bedeckte. Die weiße und lange Alba bezeichnet das heilige Leben unseres Herrn auf Erden. Der Gürtel bezeichnet die Keuschheit Christi; das Handtuch in der Linken seine Demuth u. s. w.

Der Introitus, mit welchem die Messe beginnt, bezeichnet die Väter des alten Bundes, die da flehten: Herr vom Himmelreich, komm hernieder. Das neunmalige Kyrieleison weist hin auf die neun Engelchöre, in deren Gemeinschaft die Christen kommen sollen. Der Priester stellt sich mitten vor den Altar zum Zeichen, daß unser Herr um der Menschen willen geboren werden wollte. Sein Gloria, das er singt, erinnert an die Kunde, die den Hirten von der Geburt des Herrn gebracht wurde. Der Chor singt das Gloria vollends aus; das bezeichnet, daß die Engel alle mit einander sangen: Ehre sei Gott in der Höhe. Die zwei Lichter, die auf dem Altare brennen, weisen hin auf die beiden Sterne, die bei seiner Geburt leuchteten; der eine über der Krippe, der andre erschien den drei Königen. Die Collecten bezeichnen, daß unser Herr auf Erden betete und seiner Mutter unterthan war. Die Verlesung der Epistel bedeutet, daß Johannes Jesum verkündete und also süß von ihm redete, daß sie sprachen: Bist du selber Christus? . . . Dann singt man das Graduale und Hallelujah. Das bedeutet, daß Johannes, da Jesus 30 Jahre alt war, auf ihn wies und sprach: Siehe, das ist Gottes Lamm. Danach wird das heilige Evangelium gelesen; das bezeichnet, daß unser Herr selber mit seinem süßen Munde predigte. Ihm folgte viel Volks nach, seine Predigt zu hören. Da entwich er auf das Meer und die Inseln, um dort allem Volke zu predigen. Der Gesang des Credo weist darauf hin, daß die Leute gläubig wurden; der Gesang des Offertorium, daß er die Siechen gesund machte, die Blinden sehend, die Lahmen gehend, die Stummen sprechend, die Tauben hörend . . . . Darnach liest der Priester in der Stille: dies bezeichnet den heimlichen Rath, den die bösen Juden hielten, als sie sprachen: Was sollen wir thun? Jesus entwich damals in die Wüste. Der darauf folgende Sang des Priesters weist darauf hin, daß Jesus aus der Wüste hervorging. Maria Magdalena und Maria klagten dem Herrn, daß Lazarus todt wäre. Er erweckte den Todten am Freitag vor dem Palmentage. Das dreimalige Heilig! welches nun gesungen wird, deutet hin auf den Einzug in Jerusalem. Es beginnt die stille Messe; der Priester neigt sich

gegen den Altar; das bedeutet das Gebet unseres Herrn vor seinem Vater in Gethsemane.

Jetzt schlägt der Priester lange und kurze Kreuze und neigt sich hin und her zur Bezeichnung aller Marter, die der Herr erfahren. Darnach hebt der Priester „unsern Herrn" auf; das bezeichnet, daß unser Herr an das Kreuz gehangen wurde. Der Priester breitet die Hände aus, wie Christi Hände an das Kreuz gedehnt wurden. Das nun folgende Wort, das der Priester spricht, entspricht dem Worte, das der Herr zu dem Schächer gesprochen, das andre: per omnia saecula saeculornm weist hin auf das laute Geschrei des Herrn an dem Kreuze; wenn der Priester dann schweigt, so erinnert das an das Verscheiden des Herrn; die Antwort des Chores ist die Antwort der Kreatur auf das Dahinscheiden des Herrn am Kreuze.

Dann liest der Priester stille; das erinnert an den Lanzenstich des Longinus. Diese Stille bedeutet auch das Begräbniß Jesu. Der Priester zerbricht die Oblate; einen Theil wirft er in den Kelch, damit bezeichnet er die, welche in seinem Blute als die rechten Glaubenden sind u. s. w. Das folgende dreimalige Agnus bezeichnet, daß unser Herr am dritten Tage auferstanden. Der Priester genießt dann „unsern Herrn" zur Erinnerung daran, daß er nach seiner Auferstehung mit seinen Jüngern aß und trank. Das Singen des Communionem bedeutet, daß unser Herr gen Himmel fuhr; das Lesen der Collecten seine stete Fürbitte. Der Priester spricht: Ite, missa est! das bedeutet, daß Jesus am letzten Gerichte denen dankt, die ihm hier gedient haben; er spricht den Segen, das bedeutet das Wort Jesu: Kommt her, ihr Gesegneten 2c.

Bei einer solchen Deutung wurde das Mysterium der Messe zu einem leichtverständlichen Symbol, das in einer nach dem Geheimnißvollen trachtenden Zeit dem religiösen Bedürfnisse entgegenkam. Die Predigt des Bruder Berthold zeigt aber auch die richtige Erkenntniß, daß höher noch als ein unverstandener Opferkult das Leben Jesu einen erziehenden, erweckenden und erbauenden Einfluß auf das christliche Volk auszuüben vermag. Daher erklärt sich sein Bestreben, die Formen und Formeln einer Handlung, die ex opere operato einen Werth zu haben beansprucht, mit concretem und lebendigem Inhalte zu erfüllen. Wo wäre aber ein lebensvollerer Inhalt als das Leben Jesu! Wann könnte der Werth einer Handlung deutlicher erwiesen werden, als wenn sie sich als die Darstellung dieses größten Geheimnisses kund machte?

Schon in solchen für den Volksunterricht unmittelbar berechneten Leistungen äußert sich das Bedürfniß der Zeit, dem Volke den Schatz des religiösen Wissens zugänglich zu machen. Wir können von vornherein vermuthen, daß es im Mittelalter nicht wird an Versuchen gefehlt haben, dem Volke auch durch besondere unterrichtliche Bemühungen den Schatz seines Glaubens zu erschließen. Allerdings beschränkt sich unsere Kenntniß des mittelalterlichen Schulwesens vorzugsweise auf die Verhältnisse der gelehrten Schulen, und da wird meist darauf geachtet, was an weltlichem Bildungsstoff in den Schulen verarbeitet wurde. Allein es lag in der Einrichtung der Schulen, die durchgängig Klosterschulen oder Episcopalschulen waren, begründet, daß vorwiegend die kirchliche Wissenschaft darin gepflegt wurde. Waren doch die Lehrer solcher Anstalten Kleriker, beabsichtigten doch die meisten der Schüler in den Kirchendienst zu treten. Da verstand es sich von selbst, daß auch der biblisch-geschichtliche Theil der theologischen Wissenschaft seine Beachtung und seine Pflege erfahren mußte. Wir haben auch schon oben gesehn, wie die exegetischen Studien betrieben wurden, wie auch die Geschichtsforschung ihre Aufmerksamkeit der biblischen Geschichte zuwandte, wie insbesondere ein eignes Lehrbuch der biblischen Geschichte, die Historia scholastica des Petrus Comestor, für den gelehrten Unterricht geschaffen wurde. Hier haben wir es mit der Verwerthung der biblischen Geschichte für den Volksschulunterricht zu thun.

Es dürfen die Verdienste, welche sich Karl der Große um den Volksschulunterricht erworben, als bekannt vorausgesetzt werden. Er verordnete ausdrücklich und wiederholte des Oeftern seine Verordnungen, daß die Priester darauf halten sollten, daß alle Laien, Männer und Frauen wie Kinder, den Glauben und das Gebet des Herrn lernten; wer diese nicht könne, solle durch Fasten und Geißelhiebe dazu gezwungen werden, sie zu lernen (Pertz, Monumenta III pg. 135. 129—130. 160, vergl. Heppe a. a. O. S. 6 u. 7 in d. Noten). Aehnliche Bestimmungen wurden auf dem Konzil zu Mainz 813 getroffen, die im Großen auch von andern gleichzeitigen Konzilien acceptirt wurden. Danach sollen das Glaubensbekenntniß und das Vater Unser gelernt werden. Wer säumig darin ist, soll durch Fasten und andre Züchtigungen gestraft werden. Wer diese Stücke nicht lateinisch zu lernen vermag, darf sie in seiner Muttersprache lernen (Mansi. Concil. T. XIV. p. 74). Daraus erklärt sich die Entstehung des ältesten deutschen Katechismus, welcher einem aus solchen Verordnungen

entsprungenen Bedürfnisse abhelfen sollte (cf. Eccardus: incerti monarchi . . . catechesis theotisca saec. IX.). Er enthält den Dekalog, das apostolische und athanasianische Symbol, das Vater Unser mit Erklärung, ein Verzeichniß der Todsünden und eine Abrenuntiatio.

Es ist schon in dem zweiten Abschnitte dieses Buches darauf hingewiesen, wie in das apostolische Symbol historische Momente aufgenommen sind, welche nicht wohl ohne Eingehn auf die biblische Geschichte verstanden werden können. Ein Beweis, wie sehr die mittelalterliche Kirche die Bedeutung dieses Abschnittes des Glaubensbekenntnisses zu würdigen verstand, ist darin zu erkennen, daß besonders der zweite Artikel in der Weise eine Erweiterung erfuhr, daß noch andre Momente aus dem Leben des Herrn aufgenommen wurden, als die alte Kirche in ihrem Bekenntnisse nannte. So, wird die Verkündigung der Geburt Jesu durch den Engel Gabriel erwähnt, die Taufe durch Johannes, die Versuchungsgeschichte, die Wunder, der Verrath des Judas; auch ausgeführtere Abschnitte aus der Leidensgeschichte, die Erscheinung nach der Auferstehung kommen vor (vergl. Maßmann: die deutschen Abschwörungs- Glaubens-Formeln, S. 76 ff. S. 81). Wir erkennen darin zugleich den Reflex des Inhaltes, den der Unterricht des Volkes an historischen Stoffen brachte. Wir dürfen daher von diesen Glaubens-Formeln auf das schließen, was wirklich unterrichtet worden ist. Was würde es nützen, wenn in dem Glaubensbekenntniß ausgesprochen wird: „gelitten unter Pontio Pilato" und von dem Leiden Jesu nicht erzählt worden wäre?

Gleichwohl besitzen wir besondere Schullehrbücher, welche die biblische Geschichte in der für die Schule nothwendigen Auswahl, Beschränkung und Form behandeln, nicht; denn die gewöhnlich als solche genannten Bücher, die Ekloge des Theodulus und der historische Theil des Doctrinale puerorum von Alexander de Villa Dei, erweisen sich bei näherer Betrachtung als etwas andres, als wofür sie bisher angesehen sind. Das erste der genannten Werke ist ein Gedicht apologetischer Tendenz, in welchem Begebenheiten der alttestamentlichen Geschichte in Parallele zu Erzählungen der heidnischen Mythologie gestellt werden; in der Form ist es den Eklogen des Virgil nachgebildet. Die dem Alexander Gallus zugeschriebenen Versus memoriales, die den Inhalt der einzelnen Kapitel der Bibel mit einem einzigen Worte anzugeben versuchen, können unmöglich für eine Art „biblischen Geschichte" ausgegeben werden. Ich habe mich über diese beiden vermeintlichen Historien-

bücher des Mittelalters genauer in Spieker: Haus und Schule, 1874 Nr. 16 und 17 ausgesprochen, worauf ich an dieser Stelle verweise.

Ganz nahe mit der zuletzt genannten Erscheinung ist eine Reihe von Arbeiten des spätern Mittelalters verwandt, welche aus dem Bestreben hervorgingen, den Inhalt der heiligen Schrift in der Weise zu verarbeiten, daß er für ein leichtes und schnelles Nachschlagen vorkommenden Falles zugänglich gemacht war. Wir rechnen dahin vor andern Werken die alphabetische Anordnung aller Geschichten des Alten und Neuen Testaments von Petrus de Bruniquello um 1380 (siehe Fabricius: Bibliotheca latina mediae et infimae aetatis post ed. Patav. nov. ed. Florentinae 1858 I, S. 265) und die verschiedenartigen Concordanzen, die nicht alle, wie die neuern Handbücher dieser Art, sich mit dem bloßen Citate begnügten (ib. S. 382). Auch einzelne Fragen, die durch die biblische Geschichte veranlaßt wurden, fanden ihre gesonderte schulgemäße, im Sprachgebrauche jener Zeit philosophische Behandlung und Beantwortung. Es mag genügen auf den Dialog des Mönches Cäsarius Heisterbacensis zu verweisen, welcher über das Stillstehn der Sonne auf Josuas Ruf, das Zurückgehn der Sonne bei der Krankheit des Hiskia und die Verfinsternng derselben beim Tode Christi handelt (ib. S. 295). Uebrigens wurde die biblische Geschichte auch in andrer Weise vielfach in der Schule und im Unterrichte angewandt. Sie war z. B. eine reiche Fundgrube, aus welcher die manchfachsten Beispiele, wie sie der tägliche Unterricht in der Schule erheischt, entnommen werden konnten. So werden z. B. im Labyrinthus des Eberhard von Bethune sehr viele Beispiele gebildet, die der biblischen Geschichte entnommen sind, um dadurch grammatische, stilistische und metrische Verhältnisse anschaulich zu machen. Es bezeugt diese Thatsache, daß der Lehrer, dem es dabei nur um Erklärung formaler Eigenthümlichkeiten zu thun ist, die Bekanntschaft mit dem Inhalte der biblischen Geschichte voraussetzen kann. Wir urtheilen freilich über die Zulässigkeit oder Zweckmäßigkeit solcher Verwendung der heiligen Geschichte heute anders, als unsre Vorfahren und entnehmen deshalb unsre Beispiele lieber anderswoher.

Wir werden uns nunmehr einem Gebiete zuwenden können, auf welchem das Mittelalter eine selbstständige Cultur entfaltet hat; wir meinen das Gebiet der Kunst. Mag man im Allgemeinen ein noch so ungünstiges Urtheil über die geistigen Productionen des Mittelalters fällen, man wird doch nicht leugnen können, daß in der Dichtkunst und

in der Kunst der plastischen Darstellung das Mittelalter und besonders das deutsche Mittelalter eine durchaus originelle Cultur entfaltet hat. Nur der, welcher ein prinzipieller Gegner der kirchlichen Anschauung überhaupt ist, oder welcher meint, daß die christlichen Ideen um ihres transcendentalen Inhaltes willen zur künstlerischen Darstellung nicht geeignet seien, nur der wird die Kunstleistungen des Mittelalters als solche nicht anerkennen können, oder sehr wegwerfend über sie urtheilen. Für uns, die wir die Verwerthung der biblischen Geschichte historisch nachzuweisen haben, tritt zunächst der rein ästhetische Gesichtspunkt zurück, wir haben eben die Thatsache selbst ins Auge zu fassen und der Wirklichkeit entsprechend zu beleuchten, daß das Mittelalter die Ereignisse, Personen und sachlichen Gegenstände der biblischen Geschichte zum Objecte der künstlerischen Darstellung gemacht. Sollen wir an diese Leistungen einen Maßstab legen, so wird es mehr der pädagogische als der ästhetische sein müssen.

Wir betrachten zunächst die dichterische Darstellung der biblischen Geschichte. Wir sahen schon im zweiten Abschnitte, wie die unendliche Fülle der poetischen Momente, welche in der biblischen Geschichte liegen, zur künstlerischen Gestaltung auffordern mußte, und wie in der That mehrfache Versuche gemacht wurden, Theile der heiligen Geschichte in dem Gewande der alten Epen zu erzählen.

Wir finden nun in der Literatur des Mittelalters viele ähnliche Versuche, die ganze biblische Geschichte oder einzelne Abschnitte derselben in den metrischen Formen der antiken Gedichte darzustellen. So lange die lateinische Sprache die eigentlich herrschende im Kreise derer blieb, die sich mit wissenschaftlichen Dingen beschäftigten, war es natürlich, daß auch die dichterischen Empfindungen in dieser Sprache und den von den Alten überkommenen Formen ihren Ausdruck gewannen. In der That finden wir denn auch manchfache Versuche, den Inhalt der Bibel in metrischer Gebundenheit wiederzugeben. Bald wenden die Verfasser das epische Versmaß d. h. den Hexameter allein an, bald das elegische indem sie Hexameter mit Pentameter abwechseln lassen, nicht selten bewegen sie sich auch in andren Rhythmen. Dabei ist nicht zu übersehen, daß mehr und mehr der Reim als neues dichterisches Gesetz sich in die lateinischen Verse eindrängte; nicht nur in den Sequenzen und andern kirchlichen Hymnen finden wir ihn, selbst der Hexameter und Pentameter müssen sich diese Neuerung gefallen lassen. Man bezeichnet diese eigenthümlichen Verse mit dem Namen der leoninischen. Uebrigens

wak in der Anwendung des Reimes eine große Manichfaltigkeit; je künstlicher die Distichen rücksichtlich des Reimes gebaut waren, je größer schien unsern Vätern der künstlerische Werth derselben. (Vergl. die Anweisung und die Beispiele in Eberhard's von Bethune Labyrinthus III Tractatus v. 113 sq. bei Leyser: Historia poet. et poem. med. aevi pg. 832.) Selbst damit begnügte man sich nicht. Die viele Mußezeit, welche den mittelalterlichen „Poeten vom Fache" in den Klosterräumen vergönnt war, verleitete sie zu Spielereien der wunderlichsten Art. Statt vieler andern Beispiele führen wir Petrus von Riga (um 1200) an, der sich das Gesetz von höchst zweifelhaftem ästhetischen Werthe auferlegte, über 500 Verse zu schreiben, in deren ersten 10 kein A, in deren folgenden 14 kein B vorkommt u. s. w. das ganze Alphabets durch (siehe Leyser a. a. O. S. 705 ff.).

Auf die metrischen Bearbeitungen dieser Art genauer einzugehn, wird nicht nöthig sein, da für unsern Zweck wesentlich neue Gesichtspunkte sich nicht ergeben würden. Die Sache selbst ist uns schon in dem vorigen Abschnitte entgegengetreten; das Neue in der Form bietet für den Schulgebrauch der biblischen Geschichte kein Interesse. Wir weisen nur auf einige derartige Gedichte hin. Laurentius Westmonasteriensis (um 1160) schrieb ein Gedicht in Hexametern, das gewöhnlich Hypognostica genannt wird. Es erzählte die Geschichten des Alten und Neuen Testaments in neun Büchern (Leyser a. a. O. S. 429 f.). Der schon genannte Petrus de Riga schrieb eine aus 15056 Versen bestehende metrische Ueberarbeitung der historischen Bücher des Alten und Neuen Testaments, welche den Namen Aurora trägt. Dieselbe giebt übrigens nicht nur den historischen Sinn wieder, sondern sucht auch der allegorischen Deutung desselben, wie sie jener Zeit beliebte, gerecht zu werden. Das Werk des Petrus fand so sehr den Beifall der Zeitgenossen, daß nicht nur manchfache Erweiterungen innerhalb des Buches von andern Händen vorgenommen wurden, sondern daß die metrische Wiedergabe auch der übrigen, nicht historischen Bücher von verschiedenen Dichterlingen versucht wurde. (Siehe Leyser a. a. O. S. 692 ff.)

Außer diesen u. a. die ganze biblische Geschichte umfassenden Gedichten hat das Mittelalter noch eine ganze Reihe von lateinischen Poesieen hervorgebracht, in welchen einzelne Abschnitte der heiligen Geschichte dargestellt werden. So bildet besonders das Sechstagewerk einen beliebten Gegenstand metrischer Versuche. Hieher gehört Hild-

bert's von Tours († 1132) Gedicht: Die Schöpfung der Welt und die Sechstagewerke (Leyser, S. 391 ff.), das Sechstagewerk (Hexameron) des Stephan Langton († 1228) u. a. Ebenso wurden vorwiegend gern die Geburt (Alanus de Insulis † 1202, schrieb ein Gedicht de Christi incarnatione, Fabricius I, 34) und das Leiden Christi besungen (z. B. von Aeneas Sylvius — Fabricius I, 29 — von Benedictus Chelidonius — ibid. I, 344 — Claudianus Mamertus — ibid. I, 356 u. a.).

Das Kreuz Christi bildet den Gegenstand vieler Hymnen aus dieser Zeit (Fortunatus Milo u. a. cf. Leyser a. a. O. S. 168, 256 u. a.), der vielfachen, zum Theil sehr schönen Hymnen an die Jungfrau Maria (v. Rhoswitha, von Odilo v. Cluny, Bonaventura u. a. Leyser, S. 287, 343, 1005), an Johannes den Täufer (z. B. von Paul Warnefrid) u. a. heiliger Männer nicht zu gedenken.

Würden indessen diese lateinischen Gedichte, die bis auf die Hymnen zum größten Theile die Spuren der Gelehrsamkeit ihrer Verfasser an sich tragen und auf das Prädikat der dichterischen Schönheit einen Anspruch nicht erheben können, allein in der poetischen kirchlichen Literatur des Mittelalters dastehn, so würde das günstige Urtheil, welches wir oben über diesen Zweig der biblischen Geschichtsliteratur gefällt haben, sehr wenig gerechtfertigt erscheinen. Allein außer diesen Versuchen mit ihrem gelehrten Gepräge, denen im Großen der Hauch wahrer Poesie fehlt, begegnen uns in der eigentlich deutschen Literatnr dieser Periode Gedichte biblischen Geschichtsinhaltes, denen um ihrer wirklichen Poesie willen eine dauernde Stelle in der Geschichte der Literatur gesichert ist. In erster Linie ist die altsächsische Evangelienharmonie oder der Heliand*) zu nennen. Schon der Name sagt, womit wir es zu thun haben. Der Heliand ist ein episches Gedicht in der altdeutschen metrischen Form des Stabreimes, welches uns das Leben, die Thaten und Reden Jesu erzählt. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß das Gedicht, wie es jetzt vor uns liegt, der letzte Theil eines größern Gedichtes ist, welches die ganze biblische Geschichte von der Schöpfung bis zur Auffahrt des Herrn darstellte; denn im Eingange des Heliand heißt es: „Nun stand noch eins der Weltalter bevor den Volkeskindern und die fünfe waren vergangen; es sollte nun das sechste seliglich erscheinen

*) Vergl. Heliand. Mit ausführlichem Glossar von Moritz Heyne Paderborn 1866 und Grein: der Heliand oder die altsächsische Evangelienharmonie, 2. Aufl. Cassel 1869. Nach dieser Uebersetzung ist citirt.

durch die Kraft Gottes und durch des Christ Geburt" (V. 46 ff.). Wir erinnern uns, wie die Vorstellung von den Weltaltern die ganze historische Anschauung des Mittelalters beherrschte. Die Worte lauten so, daß man annehmen muß, der Dichter hat bereits von den fünf vergangenen Weltaltern erzählt.

Die Eigenthümlichkeit des Heliand besteht nun vor allem in dem deutsch-volksthümlichen Gewande, in welches seine Darstellung gekleidet ist. Die Ereignisse, welche der Dichter erzählt, haben sich gleichsam auf deutschem Boden zugetragen. Die Städte Palästinas sind deutsche Festen, sie heißen Bethlehemburg, Jerichoburg u. s. w. Die Prachtbauten Jerusalems werden hohe Hornsäle genannt. Die Hirten bei Bethlehem sind Roßknechte, welche der edlen Thiere auf der Weide warten. Christus selbst ist ein deutscher Heerkönig, welcher das ihm entrissene Land wiederzugewinnen streitet. Er sammelt seine Mannen, die Jünger, um sich, hilft ihnen durch Rath und That, spendet ihnen von seinen reichen Schätzen und giebt für sie sein Leben in den Tod. Sie sind ihm in echter Mannentreue verbunden. Als sie bei seinem letzten Leiden von ihm weichen, üben sie keinen Verrath, sie erfüllen nur, was durch die alten Weissagungen längst über sie bestimmt war. Die Verleugnung des Petrus ist ein warnendes Beispiel, „wie gar unnütz eines Edelinges eitles Rühmen, eines Helden hochfahrend Prahlen. Wenn die Hülfe Gottes ob seiner Sünden ihn verläßt, dann ist der Sinn alsbald ihm blöder in der Brust, obgleich er mit prahlender Trotzrede sich seines Kampfmuthes rühmt und auch der Kraft seiner Hände." (V. 5044 ff.) Nur Judas ist ein schändlicher Verräther, der seinen Eigenherrn um schnödes Geld verkauft.

Zeigt sich schon in diesen Zügen der Hauch frischer Originalität, so müssen wir ferner an dem Gedichte rühmen, daß es in echt epischer Weise das Historische vorwalten läßt. Nur da, wo der Erzähler vermuthet, nicht recht verstanden zu werden, weil er von fremdländischen Sitten erzählt, fügt er eine kurze erklärende Notiz hinzu. So berichtet er von dem Opfer, das zur Reinigung der Maria gebracht wurde, das sei die Weise des Volkes der Juden (V. 462); zu dem Geburtstage des Königs Herodes bemerkt er; „So wars der Leute Sitte, daß des Volks jeder festlich sollte mit einem Gastmahl das begehn" (V. 2732). Nur an zwei Stellen geht der Erzähler von seiner Gewohnheit, die Geschichten allein zu berichten, ab, indem er sich in einem längern Exkurse über die Bedeutung des Berichteten verbreitet. So

fügt er der Erzählung von den Arbeitern im Weinberge eine Deutung hinzu (V. 3445 ff.), die sich bekanntlich nicht in der Schrift findet; diese Deutung ist von einer warmen Paränese durchwoben. An einer andern Stelle giebt er eine mystische Deutung der Geschichte von der Heilung der Blinden zu Jericho (V. 3590). Allein was wollen diese vereinzelten Beispiele sagen in einer Zeit, wo kaum ein Wort der heil Schrift betrachtet wurde, ohne darin die größten spekulativen Geheimnisse entdecken zu müssen. Es kann diese Nüchternheit in der Werthschätzung des Historischen allein nicht zufällig sein, jedenfalls müssen wir darin ein erquickliches Merkmal der Darstellung des Heliand erkennen.

Gleichwohl darf man nicht wähnen, daß der Verfasser unabhängig von der gelehrten Bildung seiner Zeit sein Epos gesungen habe. Eine alte Ueberlieferung, welche Matthias Flacius mittheilt, sagt, Ludwig der Fromme habe einem Manne aus dem Volke der Sachsen den Auftrag ertheilt, das Alte und Neue Testament in poetischer Form zu übertragen. Man denkt sich unter diesem sächsischen Manne nun einen Bauern, der aus der Tiefe seines dichterischen Herzens heraus das Wunder der Erlösung erzählt, von dem er aus dem Munde der Missionare gehört. Allein so unmittelbar floß der Strom der Begeisterung nicht, aus welchem unser Gedicht geworden. Die sorgfältigen Untersuchungen Greins*) haben dargethan, daß die Anordnung des Stoffes sich im Großen an die bereits oben erwähnte Evangelienharmonie Tatians anschließt; man hat auch nachzuweisen versucht, welche exegetischen Hülfsmittel der Sänger des Heliand benutzt hat. Danach scheint seine Abhängigkeit von den exegetischen Auctoritäten des Mittelalters, die uns bereits als solche bekannt sind, erwiesen zu sein. Ihm sind die Ansichten eines Beda, eines Augustin u. a. nicht unbekannt gewesen, wie im Einzelnen sich zeigen läßt; doch scheint der Dichter auch solche Quellen benutzt zu haben, die wir gegenwärtig nicht mehr besitzen.

Um uns ein Bild von der Art zu machen, wie der Sänger des Heliand erzählt, geben wir hier eine Probe nach der Uebersetzung von Grein; wir wählen unserer Gewohnheit gemäß wieder die Geschichte von den Weisen aus dem Morgenlande (S. 15, V. 537 ff.).

---

*) Die Quellen des Heliand. — Vergl. auch a. a. O. S. 176 ff.

Obgleich da jeder heilige Mann
den Christ erkannte, so wards doch nicht am Königshofe
gemeldet den Männern, die im Gemüthe ihm
hold nicht waren. Ihnen bliebs verhohlen noch
mit Worten und mit Werken, bis weither von Osten
drei geistkluge Männer gegangen kamen,
rüstige Helden, gereist zu dem Volke
über das Land dorthin auf langem Wege.
Die folgten einem glänzenden Zeichen und das Gottkind suchten
sie herzenslauter, wollten hinknien vor ihm
und ihm zu Jüngern sich bekennen, vollzogen Gotts Rathschluß.
Sie fanden den Herodes dort, den reichen König,
sitzen in seinem Saale, den sinneswilden,
den grausamen, mit seinen Mannen, gierig stets nach Mord.
Sie grüßten ihn mit Anstand nach Königsweise
gebührend auf seinem Estrich, und alsbald fragte er,
welch' ein Gewerbe sie so weither brächte
an solche Wanderfahrt: „Führt ihr gewundenes Gold
zur Gabe für der Männer welche? warum kommt ihr gegangen also,
gefahren zu Fuß? Ja ihr seid von fern woher,
Männer aus andern Völkern! Ich sehe, ihr seid von edler Geburt
aus gutem Geschlechte: nie kamen gegangen solche Boten
ehedem aus andern Völkern, solange ich des Ebräervolkes
walte, dieses weiten Reiches! Ihr sollt mir nun die Wahrheit sagen
vor dieser Leute Menge, warum ihr seid zu diesem Land gekommen."
Ihm gaben zur Antwort darauf die Ostleuten,
die wortweisen Männer: „In Wahrheit können
wir unser Gewerbe leicht dich wissen lassen,
dir ohne Falsch berichten, warum an diese Fahrt wir kamen
vom Osten dieser Erde. Einst lebten dort Adelsmänner,
gutredende Leute, die da des Guten so viel
und Hilfe uns verhießen vom Himmelskönig
mit wahrhaften Worten. Nun war da ein weiser Mann,
erfahren und klug, vor fernen Zeiten,
unser Ahn im Osten (Bileam): nie ward ein andrer seitdem
der Offenbarung so kundig; er konnte auslegen die Gotteskunde,
da ihm verliehen hatte der Leute Walter,
daß er von der Erde aus dort oben konnte hören
das Wort des Waltenden; drum war auch seine Weisheit so groß,
die Gedanken des Mannes. Als er drauf nun sollte
die Wohnung aufgeben, der Verwandten Gemeinschaft,
verlassen der Leute Treiben, ein andres Licht zu suchen,
da hieß er zu sich kommen seine Zöglinge,
seine eignen Erbwarte, und seinen Angehörigen

sagte er dann sicher, was seitdem alles
ward in dieser Welt. Er sagte, ein weiser König
sollte mächtig und hehr auf diesen Mittelkreis kommen
von bester Geburt, ein Geborner Gottes,
der dieser Welt, der weiten, fortan walten sollte
in alle Ewigkeiten, der Erde und des Himmels.
Er sagte, an demselbigen Tage, an dem das selige Kind
auf diesen Mittelkreis die Mutter brächte,
sollte aufleuchten von Osten her
ein helles Himmelsgestirn, wie wir hier noch niemals
irgend ein anderes hatten zwischen Erde und Himmel,
weder solch Kind noch solch Kundzeichen. Er hieß gehn zum Gebete
drei aus dem Volke, hieß sie bedenken wohl,
wann ehr sie von Osten aufwärts steigen
das Gotteszeichen sähen; dann sollten sie gürten sich alsbald
und folgen sollten wir ihm dann, sowie es vorwärts schritte
nach Westen über diese Welt hin. Nun ist das all so wahr geworden,
gekommen durch die Kraft Gottes; der König ist geboren
kühn und kräftig. Sein Kundzeichen sahen wir
hell unter des Himmels Sternen, wie es der heilige Gott,
der mächtige selbst machte. An jedem Morgen sahn wir leuchten
den hellblinkenden Stern. Wir folgten dem Himmelszeichen lange
auf Wegen und durch Wälder: uns war das aller Wünsche größter,
daß wir selbst ihn sähen, wüßten, wo wir ihn suchen sollen,
den König in diesem Kaiserthume. Sage uns, wo hier das Kind sei geboren!"
Da war nun dem Herodes bereitet in der Brust
Harm um sein Herz und heftig begann zu wallen
sein Sinn von Sorgen! er hörte sagen da,
wie er als Oberhaupt sollte über sich haben
einen kräftigeren König, gekommen aus gutem Geschlechte,
einen seligern unter dem Gesinde. Er hieß versammeln drauf
die Judenleute alle, die in Jerusalem waren
der Offenbarungen am allerkundigsten
und die in ihrer Brust die meiste Buchgelehrsamkeit
wußten in Wahrheit. Mit seinen Worten fragte
sie gar begierig darauf der grausam gesinnte Mann,
der König der Leute, wo Christ geboren
in diesem Weltreiche werden sollte,
der Friedemänner bester. Ihm sprach das Volk entgegen
wahrhaft ihm erwiedernd, sie wüßten sicher,
daß er in Bethlehem sollte geborn werden: „So ists in unsern Büchern geschrieben,
weislich dort verzeichnet, wie es die Wahrsager,
sehr geistkluge Männer, durch Gottes Kraft
viel weise Leute weiland sprachen,

daß von Bethlehem der Burgen Hirte,
der liebe Landwart, an dieses Licht sollte kommen,
der reiche Rathgeber, der da richten soll
der Juden Volkschaft und mit seinen Gaben werden
milde über diesen Mittelkreis manchen Völkern."
Da hörte ich, wie sogleich darauf der grausame König
der Wahrsager Worte den Wandrern sagte,
die da von Osten in das Ausland waren
fernher gefahren, und fragte sie sodann,
wann sie zuerst sahen an den Ostwegen
den Königstern kommen, das Kundzeichen leuchten
hell von dem Himmel. Verhehlen wollten sie ihm nichts,
berichtetens ihm redlich. Drauf hieß er sie zur Reise fahren,
hieß sie ihr Anliegen all erforschen
um des Kindes Kommen, und der König selbst
gebot gar hart und dringend, der Herr der Juden,
den Weisen, ehe sie weiter nach Westen zogen,
daß sie ihm dann sagen sollten, wo er zu suchen habe
den König in seiner Wohnung; er wolle zum Kind zu beten
mit seinen Mannen dorthin. Da dachte er ihm zum Mörder zu werden
mit der Waffen Schneide; doch der waltende Gott
dachte wider solche Dinge, erdenken konnte er noch mehr
und es auch leisten an diesem Licht, sodaß noch lange offenbar
und kund ist Gottes Kraft. Voll Glanz schritt drauf das Zeichen
wieder weiter unter den Wolken; da waren die weisen Männer
zur Fahrt bereit und zogen fort von dannen,
kühn zur Kundschaft, wollten das Kind Gottes
selbst gern suchen. Sie hatten keine Gesellschaft mehr,
außer daß sie drei es waren; sie wußten der Dinge Bescheid
und waren geistkluge Männer, die da die Gaben führten.
So verständig sahen sie unter den Schatten der Wolken
zum hohen Himmel aufwärts, wie die hellen Sterne fuhren,
sie erkannten das Kundzeichen Gottes, das war um Christi willen
gewirkt in diese Welt hierher; dem gingen die Wandrer nach
und folgten ihm fort verständig, (sie förderte, der es konnte),
bis daß gewahrten die wegemüden Männer
hell an dem Himmel das hehre Gotteszeichen
still da stehn. Der Stern erglänzte
hell über dem Hause, wo das heilige Kind
wohnte nach seinem Willen und wo das Weib ihn hütete,
freundlich, die Frau. Froh ward in der Brust
das Gemüth der Männer; sie merkten an dem Zeichen,
daß sie das Friedkind Gottes gefunden hatten,
den heiligen Himmelskönig. In das Haus gingen
darauf die Ostmänner mit ihren Gaben,

die fahrtmüden Männer; sofort erkannten sie
den waltenden Christ. Die Wandrer fielen
zum Kniegebete vor dem Kinde, nach Königsweise
den guten grüßend, und reichten die Gaben ihm,
Gold und Weihrauch nach Gottes Symbolen
und Myrrhen auch zumal. Es stunden Mannen bereit,
hold vor ihrem Herrn, die mit den Händen das geziemend
sofort empfingen. Drauf gingen die fahrtmüden Helden,
die verständigen Männer, zur Stätte der Ruhe
in den Gastsaal hinein, wo ihnen Gottes Engel
eine Erscheinung Nachts, den Schlafenden zeigte,
ein Gesicht im Traume, ganz wie selbst der Herr,
der Waltende, wollte, daß ihnen dünkte, man gebiete mit Worten ihnen,
daß sie umkehren sollten auf einem andern Wege,
fahrend zu ihrem Lande und zu dem feindseligen Manne,
zu Herodes, nicht wieder zurücke kehrten,
zum grausamen König. Drauf kam mit Glanz der Morgen
wieder zu dieser Welt; da begannen die weisen Männer
zu sagen ihre Geschichte; selbst erkannten sie
das Wort des Waltenden, da sie der Weisheit viel
bargen in ihrer Brust. Sie baten den Allvater,
den hehren Himmelskönig, daß sie möchten seine Huld fortan
wirken, seinen Willen, sprachen, sie hätten gewendet zu ihm
ihr Gemüth an jedem Morgen. Drauf fuhren die Männer von dannen,
die von Osten gekommen, ganz wie ihnen der Engel Gottes
mit Worten es gewiesen, den Weg verändernd;
sie folgten Gottes Lehren. Es wollten dem Judenkönige
um die Geburt des Kindes die Boten aus dem Osten
nicht Bericht erstatten, die reisemüden Helden,
sondern wandten sich nach ihrem Willen heim.

Der mitgetheilte Abschnitt ist geeignet, uns die hauptsächlichsten Eigenthümlichkeiten der Erzählungsweise des Heliand anschaulich zu machen. Zunächst fällt uns das Aeußerliche auf, daß die Erzählung in einem Strome ohne Unterbrechung fortgeht. Abschnitte sind vom Erzähler selbst nicht gemacht, die Ueberschriften stammen von den Herausgebern her. Allerdings beginnt das Gedicht selbst mit einer Einleitung, in welcher von den vier Evangelien, aus denen der Dichter geschöpft, gehandelt wird. Darauf wiesen wir schon hin, daß die Geburt Jesu den Anfang des sechsten Zeitalters markirt. Der Dichter giebt dann noch kurze Notizen über den Kaiser Augustus und den König Herodes, dann beginnt er die biblische Geschichtserzählung mit dem Berichte von Zacharias und Elisabeth und erzählt in fortlaufendem Zusammenhange. Wie er sein Gedicht geschlossen, können wir nicht mehr erkennen, da

das Ende desselben nicht mehr auf uns gekommen. — Aus dieser Eigenthümlichkeit des Erzählers erklärt sich auch der Anfang unseres Abschnittes, der mit der zweiten Hälfte einer Langzeile beginnt.

Eigen ist nun dem Erzähler ferner eine epische Breite und Behaglichkeit in der Diction. Er pflegt Wörter, auf denen ein Nachdruck liegt durch Häufung von Beiwörtern zu schmücken und auszuzeichnen; oft wiederholt er dieselben durch synonyme Bezeichnungen, fast eben so oft wiederholt er ganze Gedanken durch andere Redewendungen. Man kann nicht leugnen, daß es ihm dadurch gelingt, seinen Gedanken anschaulich auszusprechen, vor allem ist aber zu bemerken, daß er dadurch den volksthümlichen Ton der Erzählung trifft, welcher sich auch in einer behaglichen Breite gefällt. Im Zusammenhange damit steht es, daß im Heliand im höchsten Grade das angewandt wird, was wir das ausmalende Erzählen genannt haben. Ueberall erkennen wir die Linien, welche in der biblischen Erzählung vorgezeichnet sind; im Ausdruck selbst treffen beide Erzählungen oft zusammen. Aber nirgend giebt der Heliand einfach den biblischen Text wieder, sondern er wird im Allgemeinen durch die poetische Darstellung erweitert, die Gedanken werden ausgeführt, der innere Zusammenhang wird nachzuweisen versucht. Ueberall leuchtet das Bestreben durch, die Darstellung so zu fassen, daß eine Erklärung der Geschichte nicht mehr nöthig ist. Die epische Erzählung will an sich selbst klar sein und bedarf wie die biblische Geschichte der Erläuterung nicht mehr. Aus diesem Bestreben der Deutlichkeit erklärt sich denn auch die durchgehende Sitte des Heliandsängers, die Charaktere der auftretenden Personen durch irgend ein Beiwort zu bezeichnen. Die Männer aus dem Ostlande sind geistklug, verständig und herzenslauter. Herodes, der reiche König, ist ein sinneswilder, grausamer Mann. Maria, das Weib, ist die freundlich hütende Frau-Herrin. Das Jesuskind ist das Friedekind Gottes, der heilige Himmelskönig. Gott ist der Waltende oder der Allwalter, der hehre Himmelskönig. Im Zusammenhange mit dieser Eigenthümlichkeit steht es denn auch, daß der Erzähler gleichsam proleptisch den bösen Plan des Herodes verräth, den die biblische Geschichte erst gegen den Schluß der Erzählung enthüllt. Hier macht sich eben das Gesetz der epischen Breite gegenüber der dramatischen Diction geltend, welche in der biblischen Erzählung von so packendem Effecte ist.

In einem Stücke geht aber unser Bericht über das Maaß des ausmalenden Erzählens hinaus. Nicht genug, daß ein längeres Zwie-

gespräch zwischen Herodes und den Weisen eingeflochten wird — das ließen wir uns noch gefallen — der Erzähler giebt auch eine längere, sehr detaillirte Darstellung darüber, wie die Weisen aus der Weissagung des Bileam von dem Stern, der in Jakob aufgehen werde, die genauste und sicherste Kunde von der Geburt des Heilandes gehabt. Es ist ihm sonst nicht eigen, in dieser Weise historische Momente zu interpoliren; es dürfte dies die einzige Stelle der Art von längerm Umfange im Heliand sein. Aber deshalb ist sie um so interessanter; sie zeigt, wie der Einfluß der theologischen und wissenschaftlichen Bildung sich doch auch bei einem solchen Dichter geltend macht, der sonst das historische Moment so trefflich zu würdigen weiß. Wir müssen uns an dieser Stelle den Dichter von einer Quelle sehr positiven Inhaltes abhängig denken, wenn auch noch nicht ermittelt ist, von welcher.

In dem Heliand besitzen wir also eine Ausgestaltung der biblischen Geschichte, welche für uns von ganz besonderm Werthe ist. Sie zeugt von einer frischen und warmen Auffassung der heiligen Thatsachen und stellt diese dar, wie sie der Sänger durch das Medium seines individuellen Glaubens sich vermittelt hat. Der Heliand ist auch nach dieser Seite hin eine echt deutsche Darstellung der heiligen Geschichte. Es kommt hinzu, daß der Sänger das Leben des Herrn, bei aller Ehrfurcht vor seiner göttlichen Erhabenheit, als ein echt menschliches schildert; der heilige Himmelskönig ist der hehre Landeswart, der mit seinem milden Wesen seine Gaben zur Rettung und Heilung, zur Erquickung und Stärkung der Seinen spendet. Dadurch wird der Herr den Hörern so menschlich nahe gebracht. Endlich aber gelingt es dem Sänger durch sein ansmalendes Erzählen das Verständniß von Begebenheiten, die einer fernen Zeit angehören und einem fremden Boden entwachsen sind, seinen Volksgenossen zu vermitteln. Geschieht dies auch oft auf Kosten der archäologischen Wahrheit und Wirklichkeit, indem deutsche Verhältnisse in die biblische Geschichte substituirt werden, was für ein Schaden erwächst in Wirklichkeit daraus? Ich sollte meinen, wo es sich um die Anfangsgründe der religiösen Erkenntniß handelt, sollte man nicht so ängstlich sein, indem man glaubt, die Kleinen mit dem ganzen archäologischen Apparat einer biblischen Geschichte überschütten zu müssen. Hier lasse man getrosten Muthes auch einmal der Poesie Raum und verhelfe den Kleinen dazu, daß sie sich die Personen und Dinge der heiligen Geschichte durch ihre Phantasie als in ihrer Gegenwart lebendig und wirklich vorstellen. Je heimischer sie dieselben unter

sich machen, desto heimischer werden sie sich selbst unter jenen und in der Sphäre der göttlichen Geheimnisse, welche dadurch geoffenbart werden, fühlen. Ich würde es als ein überaus günstiges Resultat eines biblischen Geschichtsunterrichtes betrachten, wo die Schüler der Unterstufe aus sich selbst heraus eine solche naive und kindliche Darstellung der biblischen Geschichte erschüfen, wie sie uns in dem Heliand in so meistervoller Weise vorliegt. Darüber wäre mir nicht bange, daß auch die nöthigen archäologischen Kenntnisse und die Einführung in die wirklichen historischen Verhältnisse den Kindern der Mittel- und Oberstufe vermittelt und erarbeitet werden würden, wenn durch die wiederholte Erwägung der biblischen Geschichte ein Verständniß für die Sprache Kanaans erworben.

Wir kommen nunmehr zur Evangelienharmonie des Otfrid*) von Weißenburg, welche man den Krist zu nennen sich gewöhnt hat Die Kunstkritiker sind in ihrem Urtheile über dieses Werk darin einig, daß sie demselben, abgesehn von einigen nicht undichterischen Stellen einen sehr geringeu poetischen Werth zuerkennen. Vom Standpunkte der ästhetischen Beurtheilung werden sie Recht haben; allein für uns ist ein andrer, nämlich der pädagogische, der maßgebende. Da haben wir nun zu beachten, daß Otfrid ausgesprochener Maßen mit seinem Gedichte nichts Geringeres bezweckte, als die unschönen und unanständigen Lieder, die im Munde der Laien lebten, zu verdrängen und an ihre Stelle Lieder zu dichten, die durch ihren Inhalt einen hebenden Einfluß auf das Volk ausüben sollten. Otfrid will also in seinem Krist ein religiöses Volksbuch schaffen, das unterrichtlich und erziehlich auf das christliche Volk wirken soll.

Zu diesem Ende erzählt er das Leben Jesu nach den Evangelien von der Geburt bis zur Auffahrt des Herrn; zu diesem Ende gliedert er das ganze Gedicht in einzelne Abschnitte, die im Allgemeinen in sich abgeschlossene Gedanken ausführen oder geschichtliche Einzelbilder darstellen. Er schmeichelte sich mit der Hoffnung, daß diese wirklich dem Gedächtniß seines Volkes sich einprägen sollten. Allein Otfrid begnügt sich nicht, wie der Dichter des Heliand, mit der einfachen Darstellung der historischen Thatsachen, sondern mit Vorliebe unterbricht er den Strom der geschichtlichen Erzählung, indem er allegorische und mystische

*) Ausgabe von Kelle. Von demselben: Christi Leben und Lehre besungen von Otfrid, Prag 1870. Nach dieser Uebersetzung ist im Folgenden citirt.

Ausdeutungen der biblischen Geschichten einflicht, indem er mit einer Nutzanwendung, die er aus der Geschichte nimmt, sich an seine Zuhörer wendet. Dabei ist sein specifisch theologisches Interesse, das er an den erzählten Dingen nimmt, auf Schritt und Tritt bei ihm zu erkennen. Es kommt ihm darauf an, die dogmatischen Momente in der biblischen Geschichte ausdrücklich darzulegen und zu expliciren. Wiederholt betont er als Ziel der heiligen Geschichte die ewige Seligkeit, weshalb er sein Werk auch mit einer Schilderung derselben schließt; man merkt ihm selbst das Sehnen nach dem Himmel an manchen Stellen an; er möchte seinen Lesern auch davon einhauchen. Daß er dabei von einer einseitig pessimistischen Weltanschauung sich leiten läßt, wollen wir dem Mönche nicht allzu sehr verübeln; ist es ihm doch überhaupt eigen, in sehr subjectiver Weise seinen theologischen Anschauungen Ausdruck zu geben.

Wir wollen hier gleich auf einzelne Eigenthümlichkeiten nach dieser Richtung hin aufmerksam machen. Mit Vorliebe hält sich Otfrid bei der Verherrlichung der Maria auf. Er weiß nicht genug sie zu rühmen, manche seiner Schilderungen erinnern schon an die Marienschwärmerei einer spätern Zeit. Der Engel redet sie an:

> Du aller Jungfraun höchste Zier,
> Heil dir, die aus der Frauenwelt
> Als liebste sich der Herr gewählt. (S. 17. V. 30 ff.)
> Du schimmernd weißer Edelstein,
> Du sonnenklare Gottesmagd,
> Der Mütter allertheuerste
> Sollst werden du der Welt allein. (S. 17, V. 51 ff.)

Mit Nachdruck betont er die hohe Bedeutung des Bischofs- und Priesteramtes; seine hohe Vorstellung davon übt selbst Einfluß auf die Darstellung der Geschichte aus. (Vergl. S. 11, V. 36 ff. S. 120, V. 125 ff. u. a.) Ein besonderes Gewicht haben für ihn die Belehrungen über heikle dogmatische Fragen. So macht der Dichter einen eignen Exkurs über den Sündenfall und seine Folgen (S. 98 f., 102 f.); ihm liegt daran, ausdrücklich zu erhärten, daß bei der Versuchung Jesu kein sündlicher Gedanke in sein Herz gekommen (S. 97, V. 204); mit einer gewissen Geflissentlichkeit hebt er hervor, daß der Teufel aus Respect vor der Hoheit des Herrn mit Zittern und Angst daran gegangen sei, Jesum zu versuchen, (S. 93 f.) er sucht nachzuweisen, warum Christus, obwohl es in seiner Macht stand, auf der Hochzeit zu Cana nicht aus nichts den Wein geschaffen, sondern aus Wasser verwandelt (S. 119). Der Gedanke der Schrift: „Im Anfang war

das Wort!" wird in einem eignen Kapitel zu erschöpfen versucht. (S. 80 f.) Dem Werthe und der Bedeutung der christlichen Taufe widmet er einen ganzen Abschnitt (S. 72). Hie und da streift die Darstellung des Otfrid an das Gebiet der Mythologie. So wenn er den Weg beschreibt, den Gabriel durchflogen, ehe er zur Maria kam (S. 16, V. 9 ff.). Er verschmäht es auch nicht, seiner Erzählung Züge einzuflechten, welche den apokryphischen Schriften entnommen sind. Maria sagt dem Engel Gabriel:

Ich hab mir vorgenommen ja,
Beschlossen ists in meinem Sinn.
Daß ich allein, als Jungfrau stets,
Verlebe meine Lebensfrist. (S. 18, V. 77 ff.)

Was nun die Darstellung selbst betrifft, so ist zu erwähnen, daß Otfrid sich allerdings im Allgemeinen an die biblische Diction anschließt, oft enger als man bei der Anwendung der metrischen Form erwarten sollte. In dieser Beziehung weise ich besonders auf die Erzählung „Jesus am Jakobsbrunnen" hin (S. 134 ff.). Daneben verstattet er sich aber durchgängig eine weitere Ausführung des biblischen Textes, die zugleich die Stelle der Erklärung desselben vertritt, gerade wie wir es im Heliand gefunden. Otfrid schlägt in diesen ausmalenden Partieen oft den Ton lebendigster Schilderung an, so wenn er das Mutterglück der Maria schildert:

O Seligkeit der Mutterbrust,
Die Christus selber hat geküßt,
O Seligkeit der Mutter auch,
Die ihn bedeckt, mit ihm gekost;
O selig, die ihn hat geherzt,
Die ihn gesetzt auf ihren Schoß,
Die ihn in Schlummer hat gewiegt u. s. w. (S. 33, V. 76).

Man vergleiche damit die Stelle, an welcher die sorgende Angst der Eltern, welche das Jesuskind suchen, geschildert wird. (S. 61, V. 45 ff.)

Es wurde oben schon erwähnt, daß Otfrid den ruhigen Fluß seiner Erzählung oft durch kürzere oder längere Exkurse unterbricht. Es geschieht, indem er in eine Lobpreisung dessen ausbricht, wovon er eben erzählt hat. So ruft er bei den Worten der Maria: Siehe, ich bin des Herrn Magd! voll Bewunderung aus: O lieblich schöner Demuths-

sinn! rc. So fügt er oft am Schlusse einer Geschichte noch eine kürzere oder längere Bemerkung über die Bedeutung des Berichteten hinzu. Nachdem er die Geburt des Herrn erzählt, fügt er die Bemerkungen an:

Zur Erde wollte kommen Gott,
Als man die ganze Welt beschrieb,
Auf daß wir alle gleicher Weis
Beschrieben sind im Himmelreich.
In eine Kripp' ward er gelegt,
Woraus man sonst die Thiere nährt,
Weil er auch uns erschauen will
Beim ewgen Mahl im Himmelreich u. s. w. (S. 34, V. 108 ff.)

Oft redet der Dichter seinen Leser an und fordert zur genauen Betrachtung des Erzählten auf (S. 36, V. 51; S. 68, V. 114 u. o.); oft fordert er sie zum Gebete auf (S. 24, V. 53 u. a.); an andern Stellen springt seine Darstellung geradezu über in die Form eines Gebotes. (Vergl. Eingang und Schluß des Gedichtes S. 3 ff. u. 468 ff.)

Die hervorragendste Eigenthümlichkeit des Krist aber ist, daß der Dichter desselben mit Vorliebe an die Erzählung der biblischen Geschichten ausgeführte allegorisch-mystische Deutungen knüpft. Zu diesem Ende zieht er alles heran, was ihm zu Gebote steht, er scheut sich nicht, die theologische Anschauung, welche er vorträgt, in der Weise eines Lehrers durch Beispiele deutlich zu machen. Zu diesem Ende zieht er auch alttestamentliche Geschichten in den Kreis seiner Betrachtungen und stellt sie in Parallele zu Geschichten oder Lehrbegriffen des Neuen Testaments. (Vergl. Adam und Christus S. 98 f. Isaak und Christus S. 117, V. 140 ff.)

Um das Verfahren Otfrids an einem konkreten Beispiele kennen zu lernen, könnten wir wieder seine Erzählung von den Weisen aus dem Morgenlande anführen mit der dazu gehörenden mystischen Deutung dieser Geschichte. Wir wählen diesmal die Geschichte von der Hochzeit zu Cana, welche für unsern Zweck noch instructiver ist. Zuerst erzählt Otfrid die Geschichte selbst mit einfacher, an die Schrift sich anschließender Diction, dann giebt er nicht nur eine mystische Deutung der Geschichte, sondern fügt einen vollständigen Lehrabschnitt über die Theorie dieser Art der Deutung hinzu. Hören wir ihn selbst (S. 109—120).

Nach diesem waren nun fürwahr!
Dahingeeilt der Tage drei,
Und sogleich an dem dritten Tag,

Da trug sich zu, was ihr nun hört.
Begangen wurde von dem Volk
Ein ehliches Verlöbniß dort,
Dem Bräutigam und auch der Braut
Ein Festtag voller Seligkeit.
Wohl nie geschah es auf der Welt,
Daß jene, welche sich vermählt,
Sich Gäste solcher edlen Art
Zu rühmen waren je im Stand.
Der heilge Christus selbst war hier,
Hier war desselben Mutter auch;
Die Jünger auch, die lud man ein,
Die er schon hatte zu der Zeit.
Die Brautleut waren hoch erfreut,
Gefallen mocht es ihnen wohl,
Sie hatten ja dort Christus selbst,
Der aller Freuden höchste ist. —
Indeß zu Ende ging der Trank,
Es mangelte bereits an Wein.
Maria hatte dies bemerkt,
Und sagte es dem Sohne gleich,
„Ich muß dir sagen, liebes Kind,
Ein Ding, den Leuten wichtig sehr,
Das ich soeben auch erfuhr,
An Wein ist ihnen Mangel schon“, —
Da sprach zu ihr der liebe Sohn,
Er sprachs voll zarter Lieblichkeit
Mit Worten schön im Uebermaß,
Wie man zur Mutter sprechen soll:
„Das Eine sag ich dir, o Frau,
Was kümmert dieses denn uns zwei?
Gekommen ist noch nicht die Zeit,
Daß zeige ich, was stammt von dir.
Sobald jedoch wird offenbar,
Was mir von dir her angehört,
So wird sodann die ganze Zeit
Dein Herz dir ganz voll Trauer sein.
Und das, was du mir nun gesagt,
Den Vorfall, den du mir geklagt,
Durch göttliche Vermittlung nur
Soll hiebei man jetzt schaffen Rath.“ —
Die Mutter hörte dieses an,
Doch wußte zuverlässig sie,
Es würde seine Güte ihr
Versagen nichts, um was sie bat.

Sie hieß drum denen ungesäumt,
Die dort besorgten das Getränk,
Daß jeglicher stets thäte das,
Was immer er beföhle ihm.
Es standen dort Gefäße nun,
Wie es im Lande Sitte war,
Mit Wasser für das Männervolk,
Um dann und wann zu waschen sich.
Es waren sechs der Krüge nur,
Doch vollends waren sie genug
Zu jenem Werke, welches jetzt
Der Herr zu schaffen sich entschloß.
Wir rechnen oft nach diesem Maß,
Und Sextar wird es stets genannt.
Es hielt nun derer jeder Krug
Der Größe nach der Hundert drei,
Bald auch der Hundert zweie nur,
Wie uns die Bücher machen kund. —
Es waren steinern dann die Krüg;
Sie konnten dauern um so mehr.
Der Herr befahl den Leuten nun,
Daß sie mit Wasser füllten an
Die Krüge; und dies thaten sie
Recht gern bis oben an den Rand.
Daß schenkten sie, befahl er dann,
Begäben sich zum Obersten,
Der bei den Tischen allen hier
Der erste von den Gästen war.
Er trank hievon nach Herzenslust;
Jedoch er wußte keineswegs,
Es kam ihm nicht in seinen Sinn,
Daß es aus Wasser war gemacht.
Die Leute aber, die geschenkt,
Es war denselben wohl bekannt,
Daß es nur lautres Wasser war,
Womit die Krüge sie gefüllt.
Da rief er her den Bräutigam,
Und ließ ihn holen nun zu sich,
Indem er ganz verwundert war
Ob dieses Weins Vortrefflichkeit.
„Nun sage mir, mein lieber Freund,
Was hast du mit dem Wein gethan?
Wie ihn zurückgehalten so,
Warum so lange ihn gespart?
Sonst giebt ja doch ein jeder Mann,

Der seine Freunde gern ergötzt,
Wie du gewiß auch selber weißt,
Die besten Weine stets zuerst.
Und dann erst, wenn die Gäste sich
Gesättigt, Trunkenheit beginnt,
So schenkt er ferner solchen nur,
Wie man ihn eben finden kann.
Doch du, du hast uns nun gespart
Die besten Weine bis zuletzt,
Denn niemals trank desgleichen ich,
Das will ich dir verkünden noch."
Dies Wunder hat Herr Jesus Christ
Den Menschen allererst gewirkt,
Seitdem er auf der Welt erschien,
Und angenommen Menschenleib.
Er zeigte hier schon seine Macht,
Fürwahr auch seine Herrlichkeit;
Doch glaubten einzig und allein
Die Jünger, welche er gewählt.

Es kann nicht geleugnet werden, die Diction ist matter und weniger anziehend als die des Heliand, auch ist es gewiß nicht zufällig, daß Otfrid den Herrn seine Mutter nicht „Weib," sondern „Frau" anreden läßt, daß er die Worte: Was habe ich mit dir zu schaffen! in einem andern Sinne auffaßt, wenn er sie wiedergiebt: Was kümmert denn dies uns beide? allein wir dürfen nicht übersehn, daß die von ihm angewandten Reime der ganzen Sprache ein milderes und klingenderes Gepräge aufdrücken mußten, als der kräftigere Stabreim zuläßt. Die Form übt aber immer einen Einfluß auch auf die Fassung des Gedankens und damit auf den Inhalt aus. Immerhin dürfen wir sagen, daß die vorliegende Fassung der biblischen Geschichte sich doch nicht allzuweit von derjenigen Form verirrt, in welcher sie an die Kinder bei ihrem Eintritt in den Unterricht gebracht werden mag. Es versteht sich von selbst, daß wir dabei von der metrischen Form absehn, die ja übrigens in der oben mitgetheilten Uebersetzung absichtlich umgangen ist.

Doch nun müssen wir auch hören, welche Anwendung Otfrid von dieser Geschichte macht, worin er ihre Bedeutung erkennt, wie er aus ihr die tiefern, mystischen Gedanken heraushebt. Er rechtfertigt sein Verfahren selbst, indem er sagt:

Dies alles nun, was sich begab,
Und was ich oben hier erzählt,

Sehr weit verbreitet dieses sich
Fürwahr! in geistlichem Verstand.
Ich will jedoch recht gerne hier
Erklären Einiges davon,
Auf daß nicht wir alleine nur
Von diesem Mahl ausgehen leer,
Das Wasser nicht verkosten nur,
Vielmehr entdecken auch den Sinn,
Und so dann mit dem heiligen Wein
Erfrischen sich die Glieder dein.

Es wird nun im Folgenden das Einzelne erklärt.

Christus ist der Bräutigam; seine Lieben, die er sich erkoren, sind seine Braut, die er im himmlischen Gemach mit jubelndem Gemüth erfüllt. Die steinernen Gefäße sind die gediegenen Herzen der lieben Diener unsers Herrn. Sie sind der heiligen Schriften voll, mit denen sie uns laben. Sie schenken uns Wasser voll Lauterkeit, doch auch Wein; „soll es je geistlich sein.“ Es standen da sechs Krüge des zum Zeichen, daß die Welt in sechs Zeitalter getheilt ist. In ihnen allen wird etwas erzählt, das uns mit Wasser oder im geistigen Sinne mit Wein labt. Otfrid bekennt, daß er noch nicht in jeder Hinsicht die geistige Erkenntniß hat. Er hofft sie aber in dem Vaterlande zu gewinnen, „dort bei einem bessern Mahle.“ Er erzählt nun ein Beispiel, um zu zeigen, wie sich die niedere und höhere Erkenntniß einer biblischen Geschichte wie Wasser und Wein zu einander verhalten. Er wählt dazu die Opferung Isaaks.

Abraham erhält den Befehl, seinen Sohn zu opfern.

Wohl lebt er wonniglich in ihm,
Geschlossen war er in sein Herz,
Weil er zu seinem Ruhme ihm
Im Alter erst geboren ward.

Der Vater führt ihn zur Opferstätte:

Der Vater aber ließ nicht ab,
Bis daß er festgebunden ihn;
Des Kindes Frag besorgte er,
Deswegen eilte (?) er so sehr
Er legte ihn auf den Altar,
So wie der Herr es ihm gesagt,
Ja, sie, die liebe Seele sein,
Hinauf auf das verwünschte Holz.

Nachdem Otfrid erzählt, wie Abraham den Widder an seines Sohnes Statt geopfert — „Verwechselung voll Glückseligkeit!“ —

forbert er auf, aus der Geschichte Nutzen für das eigne Verhalten zu ziehn:

> Betrachte freudig jeder Zeit,
> Was immer Gott gebietet dir,
> Und strebe auch, voll Willigkeit
> Es zu erfüllen immerdar,
> Ja, auf das Strengste ahme nach
> Stets diesen gottbeglückten Mann.

Wer das thut, trinkt aus dem reinen Quelle der Auslegung; wer aber Wein kosten will, muß die Erzählung auf Christum beziehen. Otfrid will es mit wenigen Worten thun. Gott selbst ist Abraham, Christus der einge Sohn, den der für uns zum Tode übergab. Er trug selbst sein Kreuz und starb auf dem Altare des Kreuzes, doch nur nach seiner Menschheit; die Gottheit konnte nicht leiden. Es fand also dabei auch wie damals ein Wechsel statt. Er war mit Dornen gekrönt wie der Widder, der in der Hecke hing.

> Verstehe nur auf diese Art,
> Was ich von Isaak dir erzählt,
> So trankest du, o glaub es mir,
> Noch niemals einen bessern Wein.

Nach diesem Exkurse kommt Otfrid wieder auf seine Geschichte zurück: die Krüge, die zwei oder drei Maß faßten, weisen hin auf die Gewohnheit der heiligen Lehrer, daß die Einen nur vom Vater und Sohne sprechen, Andre erwähnen auch den heilgen Gottesgeist. Zum Schluß spricht der Dichter seine Freude darüber aus, daß die mystische Auslegung der heiligen Schrift der Kirche nicht verloren gegangen ist sodaß die gegenwärtigen Christen im Grunde mehr haben als die da-, maligen Jünger: Was jene genossen und im wörtlichen Verstand erfaßt, ist Wasser gegen die vollkommnere Erkenntniß der Bischöfe, deren Auffassung dem Weine gleicht. —

Nach dem, was wir früher über die allegorische Auslegung gesagt, kann es keinem Zweifel unterliegen, wie wir zu diesem Verfahren des Otfrid stehn. Uns interessirt dabei nur der Weg der Anschauung, welchen er einschlägt, um an einem Beispiele den Unterschied des niedern und höhern Verständnisses der heiligen Schrift deutlich zu machen. Gewiß ist dieser Weg nicht unpädagogisch. Unpädagogisch ist dagegen, daß Otfrid seine eigne mystische Erklärung durch den längern Exkurs unterbricht. Dagegen dürfen wir es als keinen Fehler ansehn,

daß Otfrid bei der Erzählung und Verwerthung der einzelnen Geschichten auch auf andre Abschnitte der biblischen Geschichte zurückgreift oder hinweist. Dadurch wird der innere Zusammenhang der heiligen Geschichte in lebendiger Erinnerung erhalten. Daß dieser Hinweis meist mit Rücksicht auf eine dogmatische Erörterung geschieht, ist freilich ein Verfahren, das von dem Gebiete der Volksschule fern gehalten werden muß.

Der Heliand und der Krist, beide Gedichte sind Versuche, einem Theile der biblischen Geschichte ein nationales Gewand und ein volksthümliches Gepräge zu geben. Von diesem Gesichtspunkte aus kann ihr Werth für die Ausbildung der biblischen Geschichte zu einer Disciplin des Volksschulunterrichtes nicht hoch genug angeschlagen werden. Dennoch kann nicht geleugnet werden, daß die metrisch gebundene Sprache ein fremdes Element hineingetragen hat. Sobald es gelang, die biblische Geschichte in einem der ursprünglichen Form entsprechenden schlichten und einfachen und doch geweihten und erhabenen Idiom zu erzählen, so war der rechte Weg gefunden, diese heiligen Dinge als nationale und volksthümliche Elemente der Bildung an das Volk zu bringen. Aber ehe Luther dem deutschen Volke seine Bibelübersetzung gab, war noch eine lange Spanne Zeit zu durchlaufen, und wir dürfen uns nicht wundern, wenn in derselben die Neigung und Lust des Mittelalters, alles in eine poetische Form zu gießen, sich noch in manchfacher, vielleicht nicht so origineller Weise, wie im Heliand und Krist, geltend machte. —

Unter den Werken, welche hierher gehören, ist in erster Linie die Weltchronik des Rudolf von Hohenems*) zu nennen. Der Dichter erzählte im Auftrage des Königs Konrad IV. († 1254) den Inhalt der historischen Bücher des Alten Testaments mit Anwendung der metrischen Form der Reimpare, eine Form, die sich damals als die volksthümliche Weise des Singens und Sagens, der epischen Erzählung ausgebildet hatte. Seine Absicht war, den geschichtlichen Inhalt der ganzen Schrift wiederzugeben, ja die Ereignisse der Weltgeschichte bis auf seine Zeit zu berichten. Zu diesem Ende gab er in seiner Ein-

*) Vergl. Die histor. Bücher des Alten Testaments auf Befehl Konrad des Vierten entworfen; mitgetheilt v. Gottfried Schütze. Hamburg 1779. (Nach einer mangelhaften Handschrift.) Vilmar: die zwei Recensionen der Weltchronik von Rudolf von Ems. Marburg 1839. Maßmann: Kaiserchronik Thl. III. besonders v. S. 83 an.

leitung eine Periodeneintheilung der Geschichte nach den sechs Weltaltern, wie sie uns aus frühern Werken bereits bekannt ist. An der Vollendung seines Werkes hinderte ihn jedoch sein frühzeitiger Tod, sodaß seine Weltchronik nur bis zum Tode des Salomo reichte. Die von Rudolf erfaßte Idee fand aber so vielfachen Anklang, daß nicht nur ein gleichzeitiger Dichter eine Umarbeitung der Weltchronik vornahm, welche er dem Landgrafen Heinrich dem Erlauchten von Thüringen widmete, sondern daß auch von andern Dichtern z. B. von Heinrich von München eine Fortsetzung des Rudolfschen Unternehmens in Angriff genommen wurde. Gedachter Dichter setzte die Weltchronik des Rudolf von Hohenems bis auf die Zeit Karls des Großen fort. In dem zweiten Theile seiner Dichtung konnte sich Heinrich von München an eine andre, schon ältere Reimchronik, die sogenannte Kaiserchronik, anschließen. So kam es, daß im Bewußtsein der spätern Zeit die beiden gereimten Chroniken, die Kaiserchronik und die Weltchronik des Rudolf und seiner Fortsetzer zu einem großen zweitheiligen Werke zusammenflossen, wie die vielfachen poetischen und prosaischen Ueberarbeitungen zur Genüge zeigen. Die beiden Theile werden in denselben mit den Namen der alten und neuen ê belegt. Diese vielfachen Ueberarbeitungen zeigen nun aber auch, welch einen Werth man dem Werke des Rudolf beilegte, und es ist gewiß nicht zu kühn, wenn Vilmar (Gesch. der deutschen Nationalit. 10. Auflage, S. 183) behauptet, daß bis auf Luther die Laien ihre Kenntniß der alttestamentlichen Geschichte fast ausschließlich aus diesen Quellen geschöpft hätten. Schon aus diesem Grunde ist es nothwendig auf das Werk des Rudolf näher einzugehn.

Wir erwähnten schon, daß Rudolf seinem Werke eine Eintheilung der Geschichte in sechs Zeitalter (Adam, Noa, Abraham, David, Babylonische Gefangenschaft, Christus; an einer andern Stelle Adam, Noa, Abraham, Moses, David, Christus) gab. Wie der Beginn des ganzen Werkes durch ein Akrostichon mit dem Namen des Verfassers sich ankündigt, so ist der Anfang der Erzählung vom zweiten, dritten und vierten Weltalter durch die akrostichischen Anfänge, welche die Namen Noa, Abraham rc. tragen, markirt (Vilmar: W. C. S. 66). Uebrigens zeigt schon der Name Weltchronik an, daß wir es hier nicht nur mit biblischer Geschichte zu thun haben. Rudolf erzählt nicht nur diese, sondern er flicht auch an passenden Stellen Abschnitte aus der heidnischen Geschichte ein. Es läßt sich nicht leugnen, daß er in diesen Partien von der Historia scholastica des Petrus Comestor abhängig ist; in-

dessen gestaltet sich die Darstellung bei ihm nicht wie bei seiner Quelle nur zu abgerissen eingeschobenen Geschichtsnotizen, sondern wir finden bei ihm da, wo in der heiligen Geschichte- eine gewisse Ruhe eingetreten ist, eine mehr zusammenhängende Darstellung der gleichzeitigen Ereignisse in der heidnischen Welt. In andern, besonders geographischen Mittheilungen ist Rudolf von andern Quellen abhängig, so scheint er Gotfrids von Viterbo Pantheon und Solinus Polyhistor benutzt zu haben. Der jüngere Bearbeiter der Weltchronik hat besonders Gotfrids Werk stark ausgebeutet. In dem eigentlich biblisch historischen Theile scheint dagegen Rudolf unmittelbar nach der Schrift und nicht nach Comestor gearbeitet zu haben.

Rudolfs Weltchronik trägt nun den Charakter einer freien poetischen Bearbeitung der biblischen Geschichte an sich. Schon der Reim zwingt den Erzähler, oft freier, breiter und umschreibend zu berichten. Dann bezeugt Rudolf zu wiederholten malen, daß er sich der Kürze befleißigen wolle. Dem entsprechend faßt er denn auch manche Partien der biblischen Geschichte sehr kurz zusammen. So erwähnt er aus dem Buche Ruth eigentlich nur die Stammtafel Davids; aus dem Buche Josua überschlägt er die Kapitel 14—23, weil ihr Inhalt für ihn weniger Interesse bot. Dabei ist ausdrücklich zu erwähnen, daß Rudolf die Geschichte für sich selbst sprechen läßt, daß er nur selten eine Deutung derselben einflicht. Merkt man ihm auch die Sehnsucht nach der Vollendung des Heiles in Christo an, so hält er sich doch frei von der Manie seiner Zeit, überall in den alttestamentlichen Erzählungen Typen auf Christum zu entdecken und auf die Darstellung und Nachweisungen derselben alle Kraft und Mühe zu verwenden. Die späteren Bearbeitungen sind in dieser Hinsicht nicht so nüchtern und schüchtern. Je weiter herunter, desto mehr tritt das Bestreben, dogmatische Fragen in die Erörterung der Reimchronik zu ziehn und durch prunkende Gelehrsamkeit zu glänzen, hervor. Der Oesterreicher Joh. Enenkel leistet nach dieser Seite hin ein Uebriges. (Maßmann, a. a. O. III. S. 103 ff.) Dabei dürfen wir eine Eigenthümlichkeit der Weltchronik des Rudolf nicht übersehn; sie will in ihren Berichten zugleich einen Spiegel der Geschichte geben, daraus aufmunternde und abschreckende Beispiele für die Leser und Hörer entnommen werden können. So wird besonders der König David als ein solches „Bild" hingestellt; deswegen thut Rudolf auch erst da des Königs Konrad und des Auftrages desselben Erwähnung, als er die Geschichte des großen israelitischen

Herrschers beginnt. Die spätern Ueberarbeitungen gehen in dieser Beziehung so weit, daß sie der Weltchronik die deutschen Gesetzbücher, den Sachsen- oder den Schwabenspiegel, anreihen, sodaß jene gleichsam als eine Einleitung zu diesen betrachtet werden muß. (Maßmann a. a. O. III. S. 349 ff.).

Als Beispiel der Art, wie Rudolf erzählt, theilen wir hier den Abschnitt mit, welcher von der Benennung der Thiere durch Adam und vom Sündenfalle erzählt. Wir übersetzen diesen Abschnitt nicht, weil er dadurch zu sehr sein ursprüngliches Gepräge verlieren würde. (Maßmann a. a. O. Thl. III. S. 117 f. — Zeile 311—401.)

Got daz mensche sazte dô
ins paradîs und hiez sô,
daz ez ein hüetære
des paradîses wære
und drine hüete. Als daz geschah,
got gebôt im unde sprach:
„swaz daz paradîs gebirt,
holz, obez und daz drinne wirt,
daz iz algemeine
und mîdez (meide das) holz aleine.
daz guot und übel ze wizzene gît (giebt).
in swelcher stunt, ze welcher zît
dû daz holz izzest, dû bist tôt.“
Als got daz selbe holz verbôt
vür ungehôrsamen muot,
er sprach: „dem menschen ist nicht guot
daz ez gar alleine sî:
machen im ein helfe (Hülfe) bî,
diu im sî gelîch erkant.“
In disen stunden sâ zehant
nam got alle die geschaft,
die er geschuof mit sîner kraft
und brâchtes vür Adâmen dar,
daz er ir namen schüefe gar:
gevügeln, tieren, wilden, zamen,
gap Adâm algelîche ir namen,
und als er tet ir namen erkant,
als ist ir name noch genant.
Dirre (dieser) grôzen êre,
mit der got alsô sêre
daz mensche hâte geêret
und mit wirde gemêret
sîn wirdekeit über alle geschaft

mit sîner gotelîchen kraft,
nû hâte der tievel zaller zît
haz mit zorne und grôzen nît,
daz dem menschen was erkorn
diu êre, die er hâte verlorn
durch sîne valschen missetât.
nû began des tievels rât
dar an gedenken, daz daz wîp
vil lîchter gemuoten lîp
ze gaehen dingen haete
und daz sie balder taete
nâch sînem râte dan der man.
dâ bî gedâhte er ouch dar an,
daz dem slangen was bereit
mê liste und groezer kündekeit,
dan deheinem (keinem) andern tiere.
durch daz vrumter vil schiere
den slangen zuo dem wîbe dar,
der dô mit valschen listen gar
daz wîp mit kündekeit betrouc
und valschlîch ir daz an erlouc
daz sie zerbrach daz gotes gebot
und az daz obez, dar umbe got
beidiu daz wîp und ouch den man
treip (trieb) ûz dem paradîse dan.
Got unser hêre dô beslôz,
daz paradîs mit huote grôz
dem menschen vor durch solhen zorn,
daz ez hâte alse gar verkorn
sîn gebot, daz er gebôt
an sîne hulde und an den tôt.
des wart den schuldehaften drin
mit gotes vluoche dannen hin
ie mêr durch al der welte leben
ir gedienter vluoch gegeben:
dem man, daz er die lîpnar (Leibesnahrung)
errunge mit arbeiten gar
in dem sweize sînes lîbes;
des schuldehaften wîbes
vluoch wart ouch vil swaere,
daz sie ir kint gebaere
mit arbeit und mit grôzer nôt.
Got dem slangen ouch gebôt,
daz er sliche ûf den brüsten sîn
durch disen wol gedienten pîn,

daz er die missetât geriet;
got im ze spîse beschiet
erde al sîn lebende zît,
vientschaft haz unde nît
sazte er sînem lîbe
zwischen im und dem wîbe,
daz er ir versen waere
mit bizzen vil gevaere
und sie des niht vertrüege,
sîn houbet im zerslüege:
Sus wart Adâm und Evâ
gesetzet ûf die erde sâ
und ûz dem paradîse getrîben.

Die Erzählung, obwohl sie sich an den biblischen Text anschließt, ist doch sehr frei gehalten. Es liegt in der Natur der Reimpare, etwas umständlich zu erzählen, deshalb ist der Fortschritt der Handlung nicht sehr schnell. Außerdem hat sich Rudolf auch einige sachliche Aenderungen erlaubt, die durch die Gesetze der gebundenen Rede nicht geboten waren. Er erzählt nicht die Erschaffung des Weibes, er berichtet die Bestrafung Adams, Evas und der Schlange an einer andern Stelle, als sie im biblischen Texte erzählt wird, und er umgeht die dialogische Form der Erzählung, die in dem ursprünglichen Berichte angewandt ist. Endlich trägt er den Gedanken, daß der Teufel, über die Hoheit des Menschen erzürnt, die Schlange zur Verführerin mißbraucht, in den biblischen Bericht hinein; die Bemerkung, daß er sich an das Weib gewandt, weil diese leichter zu verführen gewesen, kann schon eher als aus dem Berichte entnommen angesehn werden. Nach alle dem macht die Relation des Rudolf den Eindruck, daß er sich bewußt ist, nichts absolut unbekanntes zu erzählen, sondern daß er nur nöthig hat, an bekannte Thatsachen zu erinnern, daß es für ihn vielmehr darauf ankommt, den inneren Zusammenhang dieser Thatsachen aufzuweisen. So abhängig ist selbst der Dichter von der Gesammtanschauung seiner Zeit. Uebrigens ist er nicht durchgängig so voraussetzungsvoll; an andern Stellen erzählt er umständlich und ausführlich die geschichtlichen Facta selbst. Man vergleiche nur den Kampf Davids mit dem Riesen Goliat. (Schütze a. a. O. Thl. I. S. 173 ff.) Dieser Kampf wird bei aller Anlehnung an die biblische Fassung nicht ohne selbstständige poetische Auffassung dargestellt.

Ohne Zweifel hängt das von Rudolf durchgängig beobachtete Verfahren mit der Gewohnheit des Mittelalters zusammen, bei bestimmten

Abschnitten der biblischen Geschichte, welche wie die Schöpfung, der Sündenfall, die Empfängniß Jesu ein besonderes dogmatisches Interesse boten, länger zu verweilen. Auch dem, welcher die Geschichte erzählen wollte, mußten sich unwillkürlich diese Partieen als Tummelplätze dogmatischer Untersuchungen und Theoreme darbieten. Darüber kam es zu leicht, daß die Geschichte selbst, die solche Gelegenheit darbot, nur zu oft als bekannt vorausgesetzt wurde, oder doch jedenfalls nicht völlig zur Geltung kam. Müssen wir auch diese Eigenthümlichkeit an der Arbeit des Rudolf eingestehn, so können wir es doch verstehn, wie der schlichte, ungelehrte und volksthümliche Ton diesem Werke so bald Eingang bei den Deutschen verschaffen und wie dasselbe zu den verschiedensten Werken ähnlicher Art und zu manchfachen Ueberarbeitungen Veranlassung geben konnte. In einer Zeit, wo das Gotteswort theuer war und die Quellen der Wahrheit trübe flossen, mußte jedes Werk, das die Geschichte des Heiles darstellte, zünden; ein Werk, das in dem Geschmacke der Zeit die heilige Geschichte gereimt darbot, mußte mit Enthusiasmus aufgenommen und mit Heißhunger verschlungen werden.

Nicht nur in dieser an die Form des Epos sich anlehnenden Weise hat das Mittelalter die biblische Geschichte dichterisch zu verwerthen versucht, wir besitzen auch noch eine Reihe von Schauspielen*) aus dieser Zeit, in welchen die heiligen Thatsachen in dramatischer Weise zur Aufführung gebracht sind. Anfangs geschah dies in einfacher, an den biblischen Text sich möglichst anlehnender Form. Die heiligen Geschichten wurden von der Geistlichkeit in besonderem Kostüm dramatisch dargestellt, man bediente sich dabei der lateinischen Sprache, der Ort der Aufführung war die Kirche. Es hatte also das Schauspiel einen religiösen und kirchlichen Charakter (Mone Bd. 1. S. 5 ff.). Später wurden die Stücke, die zur Aufführung kamen, immer umfangreicher. Es traten mehr Personen darin auf; man sah sich genöthigt, auch Laien zur Darstellung mit heranzuziehen, man wandte die deutsche Sprache an und wählte die das Memoriren sehr unterstützenden Reimpaare als metrische Form. Man hielt sich auch nicht mehr allein an den Bericht der Schrift, sondern verflocht in die biblischen Geschichten auch Stoffe, die aus der Legende entnommen waren. Gewisse Züge, die daher stammten, waren dem Volke so sehr zum geistigen Eigen-

*) Vergl. zum Folgenden: Mone; Schauspiele des Mittelalters 2 Bde. Karlsruhe 1846.

thume geworden, daß es dieselben nur ungern vermißt hätte und bei dem Unvermögen der Zeit, die Berichte historisch zu würdigen, in ihrem Fehlen einen historischen Mangel empfunden hätte. Außerdem machten sich noch andre Bedürfnisse geltend. Auf der einen Seite, erforderte der fröhliche Sinn des Volkes auch die Verwendung humoristischer Züge in dem Schauspiele. So kam es, daß Humor, Ironie und Satyre ihre Stelle in dem geistlichen Schauspiele fanden. Den Stoff dazu mußte die Legende und die kirchliche Mythologie abgeben. Besonders war es der Teufel mit seiner Schaar, der als der Tölpel auftrat, Diener, Kriegsknechte u. a. Personen, die in der Schrift gar nicht oder nebenbei genannt waren, mußten dieses humoristische Element vertreten. Auf der andern Seite war man bestrebt, auch dem lyrischen Bedürfnisse der Zeit volle Rechnung zu tragen. Deshalb bildeten eingestreute lyrische Abschnitte einen nicht unbedeutenden Bruchtheil dieser Dramen, die eingelegten Klagen der heiligen Frauen und besonders die Klagen der Maria über den herben Tod ihres Sohnes, behandelten die Dichter mit Vorliebe und an ihnen versuchten sie ihre lyrische Begabung. Endlich ist nicht unerwähnt zu lassen, daß diese Schauspiele ebenfalls, wie die übrigen Erzeugnisse des Mittelalters, die wir in Betracht ziehen mußten, ein mehr dogmatisches als historisches Gepräge tragen. In einer solchen Handlung sollte gleichsam das große Drama zur Erscheinung gebracht werden, das sich in der Heilsgeschichte abgespielt hat. Während sie also durchgängig das Leben Jesu oder Abschnitte aus demselben zum Vorwurfe hatten, ließ man doch die Propheten des Alten Testaments zu Anfang auftreten, um den Hörer von der Wahrheit der Erscheinung Christi, von der Bedeutung seines Lebens und Leidens zu überzeugen. Darum wurde auch der Schauplatz der Handlung nicht selten in die Unterwelt verlegt, um die Erlösung der Welt und die Bewältigung der Macht der Finsterniß ihrem ganzen Umfange nach zur Anschauung zu bringen. Es handelt sich eben um die Darstellung des Erlösungswerkes Christi, deshalb werden aus dem Leben Jesu meist diejenigen Episoden herausgegriffen, welche diesen Gedanken in significanter Weise darstellen, und diejenigen Personen treten auf, welche als Repräsentanten der sündigen und erlösten Menschheit betrachtet werden können (Maria Magdalena; die Ehebrecherin, die Samariterin. Vergl. Mone Bd. 1 S. 56. Bd. 2, S. 171). Der Umfang des Stückes, die Menge der Personen, die darin auftreten mußten, der Wechsel der Scene, wodurch ein größerer Raum erfordert

wurde, und der humoristische Ton, der hie und da angeschlagen wurde, machte es mit der Zeit nothwendig, daß das Schauspiel nicht mehr in den kirchlichen Gebäuden, sondern auf eignes dazu hergerichteten Bühnen unter freiem Himmel aufgeführt wurde (Mone, Bd. 2, S. 155 ff.).

Wir sahen schon, daß der erlösende Werth des Lebens Jesu in solcher Weise dramatisch dargestellt wurde. Es ist natürlich, daß deshalb vorwiegend gern das Leiden und Auferstehn des Herrn eine dramatische Bearbeitung erfuhren. Die sogenannten Passions- und Osterspiele behandeln eben diese Gegenstände. Bei Mone a. a. O. Bd. 2, S. 150—320 finden wir ein solches Stück beschrieben und mitgetheilt, dessen Inhalt wir hier mittheilen wollen.

Am Anfange des Stückes tritt ein Herold auf, der den Zuschauern Schweigen gebietet und verkündet, daß das Leiden unseres Herrn Jesu dargestellt werden soll. Dann spricht er sich über die Bedeutung desselben für unsre Erlösung aus, um dadurch zu um so andächtigerer Betrachtung aufzufordern. Es erfolgt ein Gesang der Judenschule. Es beginnt die Handlung. Maria Magdalena fordert ihren Knecht auf, Jesse und seine Gesellen zu holen, damit sie „Freud und Kurzweil" habe. Es geschieht. Jesse setzt sich zur Maria Magdalena und spielt mit ihr Schach. Inzwischen tritt der Pharisäer Simon auf und lädt Jesum zu sich zu Tische. Dieser kommt. Der Diener des Simon kommt an Maria Magdalena vorbei, sie hört durch ihn von Jesu; erschrocken bricht sie das Spiel ab; Jesse und seine Gesellen entfernen sich, Maria geht zur Apotheke; sie will von der köstlichsten Salbe ein Pfund, damit will sie „den Arzt" ehren. Sie erhält eine Salbe, die nicht besser in „deutschem oder wälschen" Land zu haben. Damit tritt sie zu Jesu, „sie weint ihm über seine Füße, trocknet die mit dem Haar, küßt die und salbet die aus der Büchse". Da spricht Simon als redete er mit sich selbst:

> Wäre dieser ein rechter prophet,
> als man von im saget het,
> so wiste er billich zu disser frist,
> das dise frow ein sünderin ist,
> die im sin füsse rüret an.
> sy hat fast vil der sund getan.

Darauf wird der biblische Bericht, der an sich schon ein dramatisches Gepräge trägt, in dialogischer Weise aufgeführt. Der Jude Osyas nimmt Anstoß daran, daß Jesus Sünden vergiebt; Nicodemus weist ihn darüber zurecht. Jesus sagt, daß der Kranke des Arztes nicht

bedürfe. Maria fällt vor dem Herrn nieder und bittet ein Gebet inbrünstiger Buße. Der Herr vergiebt ihr. Maria Magdalena steht auf und geht zu ihren Geschwistern und verkündigt ihnen ihre Bekehrung. Lazarus ist besonders erfreut darüber. Er spricht:

Bistu rein von dinen sünden,
so kum her zu mir, liebste fründen (Schwester).

Es folgt als zweite Handlung die Versuchung des Herrn durch Lucifer. — Darauf werden wir nach Jerusalem in den Tempel geführt. Jesus heilt einen Krüppel und Blinden, die Juden murren, die Kinder aber singen Hosianna. Dann geht Jesus zum Teiche Bethesda und heilt den Lahmen. Es entspinnt sich ein Streit unter den Juden über seine That; sie weichen vor der Gewalt seiner Rede zurück. Es folgt das Gespräch Jesu mit der Samariterin und die Bekehrung der Samariter, sodann wird die Auferweckung des Jünglings zu Nain dargestellt. Rahel, die Wittwe, klagt:

O we min aller liebster sun,
wie sol ich arme muter tun? u. s. w.

Als ihr Sohn ihr wiedergeworden, kniet sie nieder und spricht:

O her, ich danck dir diner gütte,
das du min truriges hertz und gemütte
wider in fröden hest erkickt, (erquickt)
das mich min sun hie an blickt! u. s. w.

Im weitern Verlaufe des Stückes werden noch verwandt die Geschichten von der Ehebrecherin, von der Heilung des Blindgebornen, von der Tempelreinigung, Erweckung des Lazarus, dann erfolgt der prophetische Hinweis auf das Leiden Jesu. Bis zu diesem Abschnitte sollte das Leben Jesu an dem ersten Tage der dramatischen Aufführung dargestellt werden.

An dem zweiten Tage wurden dann in ähnlicher Weise dargestellt: die Feier des Abendmahls, das Leiden am Oelberg, vor dem geistlichen und weltlichen Gerichte, die Kreuzigung, die Grablegung, wobei dem mittelalterlichen Geschmacke insofern Rechnung getragen, daß die Königinnen Christiana und Judäa wider einander streiten; jene verbindet dieser die Augen und zerbricht ihr Banner. Dann wird die Bestellung der Wächter am Grabe, die Höllenfahrt Christi, die Erlösung der Patriarchen 2c., endlich die Auferstehung des Herrn dargestellt. Der Schluß des Stückas ist nicht auf uns gekommen.

Der letzte Theil der Handlung ist in einem andern von Mone gleichfalls mitgetheilten Stücke (Bd. 2, S. 1 ff.) zum Gegenstande

einer besondern dramatischen Dichtung gemacht. Das Stück „die Auferstehung Christi" wurde in Wismar in Mecklenburg aufgeführt. Das besondere Interesse, welches es gewährt, besteht nicht nur in dem größern Hervortreten der humoristischen Züge (so rühmen sich die zur Grabwache bestellten Soldaten in sehr prahlerischer Weise ihres Muthes und ihrer Treüe, schlafen aber gar bald ein und sind auf keine Weise wach zu erhalten; mit besonderer Ausführlichkeit ist das ohnmächtige Treiben der Hölle und die Selbsttäuschung ihrer Geister geschildert; der Teufel hat seine Behausung in einem Faß u. dgl.), es besteht auch darin, daß die Aufführung die Scene der Handlung nach Wismar selbst verlegt. Der Wächter, der die Soldaten wach erhalten will, sieht zwischen Hiddensee und Mone, zweien Inseln in der Nähe von Wismar, etwas herfließen; er zeigt dies der Grabwache an, um sie zur Wachsamkeit zu ermuntern. Wahrscheinlich spielt er auf eine locale Sage an, die von einem Unglück bringenden Geisterschiffe oder dergl. erzählt. In der Unterwelt treten die verschiedensten Bürger der Stadt, Fischer, Schuster, Bäcker, Opfermann u. a. auf, die wegen ihres ungerechten Lebens zur Strafe verurtheilt sind und nun Abbitte thun möchten. So hat der Verfasser die biblische Geschichte für das wirkliche Leben zu verwerthen gewußt.

Doch nicht nur das Leiden, Sterben und Auferstehn Christi wurde in dieser dramatischen Weise bearbeitet, entsprechend der Bedeutung, welche man den Erzählungen aus der Kindheitsgeschichte Jesu beilegte, mußte auch dieser Theil des Lebens Jesu dramatisch dargestellt werden. Hiebei konnte der in der Legende fixirte Stoff in seiner reichen Fülle verwandt werden. Mone theilt ein solches Stück, das die Kindheit Jesu behandelt, mit (Bd. 1, S. 132 ff.). Es beginnt mit einem Gebete des Mose, daß der erscheinen möge, den Gott Abraham verheißen. Dann tritt Bileam auf, der an die Verheißung erinnert, die er einst gesprochen, von dem Stern, der aus Jakob aufgehn soll. Ebenso sprechen David, Salomo, Jesaias, Jeremias, Daniel und Micha die Weissagungen aus, die sie einst gesprochen. Dann wird in einer neuen Handlung die Verlobung der Maria mit Joseph nach den Apokryphen dargestellt. Weiter werden die Verkündigung der Geburt Christi, der Besuch der Maria bei Elisabeth und die Geburt Jesu vor unsre Augen geführt. In einem lyrischen Intermezzo singen sodann die Töchter Zions das Lob der Maria. Dann folgt der Abschnitt, welcher die Anbetung der Weisen darstellt. Wir theilen ihn hier mit.

um zu zeigen, wie der Darsteller bemüht ist, nicht nur den überlieferten Bericht der Schrift und Legende zu verwerthen, sondern auch die dort gegebenen Andeutungen zur Charakterisirung und Individualisirung der Personen zu benutzen.

Die heiligen drei Könige kommen nach Jerusalem.

Hie ist ain kindlin geborn,
das hat got dar zu erkorn,
das es der Juden künig soll sin.
wir sachend sines sternen schin
in unserm land verre (fern).
es wird des landes herre,
wer kan uns den zaigen?
wir wölend im uns naigen
ze dienst und anbetten in,
in diesem land sol er sin.

Da sagte ein Bote dem König Herodes:

Herr, ich han frömdu mer vernomen,
her sind dry herren komen.
die warend als bilgrin (Pilger)
und mügend wol dry künig sin,
des dunkt mich an ir tat (Benehmen)
sy fürent künkliche wat. (Gewand)
die hort ich fragen alle dry,
wa hie ain kind geboren sy,
das der Juden künig sol sin?
— der red erschrack der herre min
won er der Juden künig sol sin —
dar zu sechend ir in zit (bei Zeiten)
— Herodes ward betrüpt gar —
sehend, wa sy ritend har. (woher sie geritten)

Herodes zu dem Boten:

Secht umb diesen bösen wicht,
was er gehört oder gesicht,
diu ding, diu mir sind schwäre,
die sait (sagt) er mir zu märe;
ich sol im geben das bottenbrot, —
schlachend mir den ze tod!

Herodes spricht zu seinen Räthen:

Ir herren, ratend mir wie ich tuo,
secht, wie sy ritend her zuo,
wie gebar (benehme) ich mich gen in?

her herczog von Korroczin,
sagend mir, was ewch dar umb gevalle sin.

Da sprach der Herzog:

Herr, ir sond (sollt) sy grüssen alle
und dar nach enpfachen wol,
als man von recht herren sol.
in triwen als man nun pflit (pflegt),
das helend in mit gütem sit:
vindend sy das kindlin,
das tünd sy iuran gnaden schin (kund)
das sy denn komend har.
so schlachend wir die kint ze tod
und bringend disi denn in not,
die nün hin warend mit schalle.
das dunkt guot uns alle.

Da grüßt Herodes die Könige:

Ir herren sind willkomen!
wist ich, was iuch möcht fromen,
des welt ich flissig sin,
geruochend irs, es wirt iuch schin.
land mich wissen, wer ir sit
und war umb ir zu diser zit
sind her ir dist gegen komen.
sagend ir mir, es mag iuch fromen.

Melchior.

Herr, iurem gruß sy genygen,
iuch sol unlang sin verschwigen,
von wanna oder wer wir sind,
wa von zu mut uns dry an kam,
das wir fürind in diß land.
herr, ich bin Melchior genant,
der küng von Arabia,
das beste gold vand man ie da,
das in aller welt ist.
von buochen mänig list
ist in dem land da erdacht,
der anderswa und her ist bracht.
nun sond iuch min gesellen,
ob sie selb wellen,
ir namen sagen und ir land.
so grosse kunst sy selber hand (haben),
das sy wol mugend sprechen fur sich,
gebietend irs, dar nach sprech ich.

Balthasar.

Her, so wil ich ze hand
minen namen sagen und min land.
ich bin der künig Balthasar,
Von Saba bin ich komen har,
das land den besten wirouch birt (gebiert),
der in kainem lande wirt.

Caspar.

Caldea ist ain land,
als iuch selber ist bekant,
das ist lang und wit.
in dem land ain gegin lit (liegt),
die den besten mirren trait (trägt),
die ieman hat, als man nun sait (sagt).
dannan komen bin ich har
und bin gehaissen Caspar.
durch was wir sind uß gevarn,
des söllen wir vor iuch nit sparen;
min geselle Melchior
gat uns zwain küngen vor.

Melchior.

Nun ruochend herr mir gedagen,
ich wil iuch kürczlich sagen,
wie allem unserm geferte ist.
an den buochen mänig list
kunne wir alle drye
von astronomie
hand wir gelert mängen tag,
wa von das beschechen mag,
das der luft verwandelt wirt
und mänig unwetter birt.
diu sunn, die dort nider gat,
wa van sy fru dort uff stat,
des wissen wir die warhait.
wa von der man (Mond) wirt so brait
und dens schmal und zegat
uud wider aber nun uf gat,
der siben planeten umbgang
wird wie der himel sunder wang
gen siner schnelle wider stat,
wie er in sechs hundert jaren gat
wider an sin erstes zil.
an den sternen sehen wir vil,
des hie in der welt beschicht.

ouch laß ich under wegen nicht,
das wilent was ain wiser man
in unserm land, hieß Balaan,
do iuer volk kom in das land,
der sprach, als ich gescriben vand;
noch entwenn sol ain stern uff gan
uß her Jacob und soll erstan
von im ain man, der über siget,
was herren sich gen in verwiget,
und wirt diu welt sin aigen gar.
nun hand wir genommen war
vor XII tagen und nit vil me
ain sterne niw und der nie me
bij andran sternen ward gesechen.
do wir das liecht begunden spechen (erspähen),
wir markten ze hand da bij,
das das kind geborn sij,
von dem vor so vil ist geseit.
durch das so wurden wir berait
zu suchen das kindlin
und wölten es gern wissend sin.

Herodes heißt dann durch einen Boten die Juden kommen und spricht zu ihnen:

Ich bitt iuch herren, das ir mir
und disen herren sagind, ob ir
mit namen habind gelesen die stat,
die got dar zu benemmet hat,
das da geboren werde Crist,
des iuer volk wartend ist.

Der Jude Isaak meint, alle Propheten hätten von ihm und seiner Geburt in Bethlehem geweissagt: in den Büchern des Melechias stehe also:

Du Bethleem sygest fro,
under andran stetten ain fürstin,
du solt nit die minste sin,
uß dir der herczog sol varn,
der Israhel wil bewaren u. s. w.

Herodes fragt dann noch die Juden Nuburdasan und Sineukles; sie bestätigen die Aussage des Isaak. Dann wendet er sich an die Weisen:

das hand ir herren wol vernommen.
sid ir dar umb uß sind komen,

das ir das kind suchend,
so bit ich iuch, das ir geruochend
erend mich, des ich iuch bitt
und koufend minen deust da mit,
vindend ir das kind, so komend har
zu mir und wisend mich dar,
das ich im opfer bringe.
küssend mich an minen mund,
got send iuch mir herdan gesund.

Einer der Weisen:

Mit iuren hulden, herre min,
was ir gebietend, das sol sin,
iuer gebett ist uns ain gebott,
wir komend, es wend denn not.

Die Weisen treffen auf die Hirten zu Bethlehem und fragen sie: Habt ihr von einem Kindlein vernommen, dem zu Lobe wir sind hergekommen? Die Hirten verkündigen ihnen die frohe Botschaft, die sie von den Engeln erhalten; darüber werden die Weisen erfreut: „Wir folgen diesem Stern nach, der weiset uns hin zu ihm!" — Sie treten ein und sprechen:

Wir arme ellende
dir valtend unser hende,
künigin der barmherczikait,
du unser lebens süßikait,
du alle unser zuversicht . . . .
erwirb uns von dinem kindlin,
das wir mit fröden müssen in
sehen in siner gothait,
des menschliche kinthait
wir hie von frömden landen han
gesuchet und in gebettet an.

Der erste König:

Ewiger richter, künig her,
wir sagen dir lob ummer,
das uns hat bracht der sterne schin
das wir dich sechend ain kindlin.
driw opfer bringen wir dir ihe,
der unser vordern pflagen ie;
mirre, wirach und ouch gold
han wir dir ze eren her geholt.
die hand bezaichnung vil,
der ich ain tail hie sagen wil.

das golt betüt küntlich herschaft,
der wirach gotlich kraft,
mirre betüt tötlich leben,
die driw werdend billich dir geben,
sy sind genossam alle dir.
künig aller welt, enpfach von mir
diß gold, da mit ich ere dich,
und biß (sei) gnädig über mich.

Der andre König:

Enpfach genädiger got ouch
von mir herr diß wirouch
nach diner barmherczikait,
das ich diner gothait
han bracht bezaichenlich har,
nim min gnädenklich war
und hilf nach disem leben mir,
das ich mit fröden kom zu dir.

Aehnlich spricht der dritte seine Gefühle aus, indem er die Myrrhe darbringt. Dann heißt es: Sie nahmen Urlaub würdiglich und wandten zu ihrer Herberg sich.

Der Engel gebietet ihnen, nicht wieder zu Herodes zu ziehn. Zu diesem kommt ein Bote:

Künig, herre min, die dry man,
die wir für künig wolten han,
die sind an ir red verlogen
und hand valschlich dich betrogen,
sy sind enweg ze lande,
düs ich gloub ane schande.

Herodes:

Nun secht umb den bösen diep,
dirr (dieser) schalk was mir nie liep
und gesait mir nie kain märe,
wan (außer) die mir wäre schwäre.
ist iemen, der mir in hencke?

An das Mitgetheilte reiht sich die Darstellung im Tempel, der bethlehemitische Kindermord, die Klage der Rahel, die Flucht nach Aegypten und die Rückkehr daher.

Eine großartige dramatische Leistung haben wir in dem mitgetheilten Abschitte nicht; dennoch ist er nicht ohne Interesse. Es zeigt derselbe, daß unsre Vorfahren eine bestimmte Vorstellung von den plastischen Momenten gehabt, welche in den biblischen Geschichten in so

unübertroffener Klarheit vorliegen. Daher lehnen sich ja diese dramatischen Versuche oft so unmittelbar an den biblischen Text an, den sie an einzelnen Stellen, nur um das metrische Gewand verändert, wiedergeben. Dabei sind diese Erzeugnisse aber ganz die Kinder ihrer Zeit. Ueberall tritt das dogmatische Interesse hervor; in dieser drastischen Form wollte man dem christlichen Volke den Inbegriff der kirchlichen Lehre vorführen. Daß dabei der legendarisch erweiterte Stoff seine Verwendung fand, verstand sich von selbst; er bot zu vollkommene Gelegenheit, die poetischen Züge, welche nach dem Geschmacke der Zeit waren, einzufügen. So kommt es denn, daß ganz in der poetischen Gewohnheit der Zeit die höfische Sitte mit großer Gewissenhaftigkeit beobachtet wird. Der Hof des Herodes ist ein schwaches Nachbild des Hofes zu Worms. Der Bote meldet dem Herodes die Ankunft der fremden Könige, dieser hält Zwiesprach mit seinen Räthen, er empfängt die Weisen und giebt ihnen Urlaub, wie es nun einmal stehende Sitte in den literarischen Erscheinungen der Zeit geworden. Auch darin erkennen wir eine Gewohnheit der Zeit, daß mit der Möglichkeit einer vielfachen, ja unerschöpflichen Beziehung geprunkt wird. Alles zu berichten, würde die handelnden Personen zu weit führen; deshalb berichten sie nur einen Theil (V. 671 ff. — V. 785), um ihre Gelehrsamkeit zu zeigen und um das Interesse der Hörer wach zu erhalten. — Man beachte ferner, daß die handelnden Personen ihre ausgeprägten Charaktere haben; so tritt besonders der tyrannische Despotismus des Herodes, seine feige Hinterlist und seine verletzte Eitelkeit lebendig hervor. Diese Charakterzüge werden noch durch das Auftreten des Boten, der seinen Bericht nicht ohne einen Anflug von Ironie abstattet, deutlicher abgehoben.

So hat denn also die biblische Geschichte in diesen dramatischen Versuchen des Mittelalters eine Gestalt gewonnen, die wiederum zeigt, wie sehr ihr eine gestaltungsreiche Kraft innewohnt. Für uns hat diese neue Form auch darum ein Interesse, weil sie zeigt, wie das Mittelalter bemüht gewesen, den religiösen Inhalt, den es in der biblischen Geschichte fand nach dem Maße seines Verständnisses und seiner Werthschätzung, dem Volke dadurch zugänglich zu machen, daß es denselben in drastischer Weise zur Darstellung und Anschauung brachte. Dabei suchte es die fremde Welt den Deutschen dadurch näher zu bringen, daß es die biblischen Personen in deutschen Formen sich be-

wegen ließ. In dieser Form konnten die biblischen Geschichten nicht ohne Wirkung bleiben, glaubte man.

Wenn auch nur im Vorübergehen wollen wir hinweisen auf die Thatsache, daß der biblische Geschichtsstoff auch vielfach die Unterlage zu Liedern mit vorwiegend lyrischem Charakter dargeboten hat. Es wäre ja auch wunderbar, wenn das, was aller Herzen im Mittelalter erfüllte und bewegte, dichterisch begabte Naturen nicht hätte begeistern sollen, es auch in der unmittelbaren Form des Liedes auszusprechen. Es liegt freilich in der Natur der Sache begründet, daß lyrische Gedichte nur dieses oder jenes Moment der Geschichte hervorheben, dagegen eine eigentliche Geschichtsdarstellung nicht sein können. Aber zu allen Zeiten finden sich Beispiele, wo die Lyrik einen an das epische Gebiet anklingenden Ton anschlägt. So ist es auch hier. Manche der köstlichen lateinischen Hymnen und Sequenzen, welche wir zum Theil noch aus der alten Kirche überkommen haben, stellen Abschnitte aus der heiligen Geschichte dar. Es mag erinnert werden an das Lied des Cölius Sedulius († um 450): Hostis Herodes impie,*) welches in 6 Strophen die Anbetung der Weisen, den bethlehemitischen Kindermord, die Taufe und Wunder Jesu, unter diesen besonders die Verwandlung des Wassers in Wein, besingt.

So besitzen wir einen Lieder-Cyclus über die Geheimnisse des Leidens Christi vom Könige Wilhelm von Holland († 1256), welcher in einzelnen Liedern Betrachtungen über die wichtigsten Momente aus der Leideusgeschichte des Herrn anstellt. Wir führen die beiden Strophen hier mit der von Simrock a. a. O. S. 150 f. gegebenen Uebersetzung an, in welchen der Dichter Jesum als vor Herodes stehend anredet:

Diu optatus nunc praesens sperneris	So lang ersehnt, verhöhnt doch jetzt die Welt,
Justus judex iniquus diceris,	Sie spottet dein, der sie erschafft, erhält,
A factura creator luderis,	Gerechter Richter, Schächern zugesellt
Albis Deus, ut stultus, cingeris.	Wirst du im Narrenkleid zur Schau gestellt.
Jesu mitis, illusus recites	Still trägst du, sanfter Jesus, jetzt den Hohn,
Illusores et corde duplices	Die Frevler ziehst du einst vor deinen Thron;
Delusurus, cum juste judices,	Wenn an des Vaters Seite sitzt der Sohn,
Fictos damnans, et salvans simplices.	Den Bösen Strafe wägend, Frommen Lohn.

*) Vergl. K. Simrock: Lauda Sion, Stuttgart 1868, S. 72 f.

In ähnlicher Weise drückt der Dichter seine „Meditationen" bei andern Stellen der Leidensgeschichte aus. Dieselben zeugen von einer tiefen Empfindung und sinnigen Auffassung der wehmüthigen Züge dieses tiefernsten Abschnittes der heiligen Geschichte und bieten ohne Zweifel ein treffliches Mittel, Leser und Hörer und die, welche die Lieder singen, in eine erbauliche Stimmung zu bringen, welche für das Verständniß und den lebendigen Genuß der heiligen Passion eine geeignete Vorbedingung abgeben kann.

Freilich konnten diese lateinischen Lieder nur innerhalb der Gebildeten, vorzugsweise der Geistlichen diese Wirkung hervorbringen; sie redeten eine dem Volke unverständliche Sprache. Für uns hat es aber gerade einen Werth, zu erfahren, wie die biblische Geschichte sich gestalten muß, um ihr das erforderliche volksthümliche Gepräge zu geben. Es darf nun als allgemein bekannt vorausgesetzt werden, daß das deutsche Mittelalter aus den wiederholt hervorgehobenen Gründen wenig Veranlassung bot, ein Bedürfniß nach dieser Seite hin auf dem Gebiete der lyrischen Poesie hervortreten zu lassen. Da der Gottesdienst lateinisch verlief und die Betheiligung des Volkes sich wesentlich auf das Rufen des Kyrie eleyson beschränkte (Hoffmann von Fallersleben: Geschichte des deutschen Kirchenliedes bis auf Luthers Zeit, Hannover 1861, S. 9 ff.), so bot sich eigentlich keine Gelegenheit, den poetischen Geist für die Entwicklung kirchlich-volksthümlicher Lieder wach zu rufen. Selbst der Aufschwung, welchen die Dichtkunst zur Zeit der Hohenstaufen nahm, vermochte nur wenig sich auf diesem Gebiete geltend zu machen. Größer war die Anregung, welche von den Bittgängen und Wallfahrten ausging; das von Ort zu Ort pilgernde Volk schuf sich selbst seine Lieder, die es zu seiner Erbauung sang und die zum Theil einen unsern Kirchenliedern sich nähernden Charakter hatten. Die Reformation erfüllte auch nach dieser Seite hin ein bisher verborgen gebliebenes Bedürfniß und bezeichnet somit wiederum einen Wendepunkt in der Geschichte auch unsrer Disciplin. Bekannt genug ist, wie Luther in seinen Kirchenliedern sich oft an bereits vorhandene Lieder anschloß, welche wie die Lieder: Christ fuhr gen Himmel, Christ ist erstanden, Ein Kindelein so löbelich u. a. von der geschichtlichen Thatsache ausgingen, die die Veranlassung der Feststimmung bildete.

Unter den von Hoffmann a. a. O. mitgetheilten Kirchenliedern finden sich nun manche, welche Abschnitte aus der biblischen Geschichte geradezu zum Gegenstande haben. Ein solches, welches von dem ge-

nannten Gelehrten (a. a. O. S. 38 f.) in das 12. Jahrhundert gesetzt ist, theilen wir hier mit.

An dem oesterlîchen tage
Maria Magdalêna gienc ze dem grabe.
waz vant si in dem grabe stân?
einen engel wol getân.

Der engel gruozt sie in der zît:
den du suochest vil saeligez wîp,
er ist erstanden von dem tôt,
den du salben woltôst.

Maria! ruoft er ir zehant.
dâ kante si ir heilant,
si sah in in aller der gepaere
sam er ein gartenaere waere.

Nachdem wir den großen Reichthum poetischer Darstellung, welche die biblische Geschichte im Mittelalter erfahren hat, kennen gelernt, ist die Frage am Orte, ob die biblischen Stoffe auch in dieser Form in dem bezüglichen Unterrichte ihre Verwerthung finden sollen. Wir verneinen diese Frage. Denn allemal verlieren die biblischen Geschichten von ihrer unvergleichlichen Schönheit und Einfalt, wenn sie in ein andres als das ursprüngliche Gewand gekleidet werden. Der Lehrer würde sich ein Mittel pädagogischer Objectivität rauben, wenn er von der schönen Maßhaltigkeit des Textes prinzipiell abwiche. Zudem ist die ganze Form der mittelalterlichen Poesie uns doch schon so fremd geworden, daß es erst einer den wirklichen Verhältnissen nicht entsprechenden Arbeit von Seiten des Lehrers bedürfte, die Schüler in der mittelalterlichen Kunstanschauung heimisch zu machen. Es würde also ein ganz fremdes Moment in diesen Theil des Religionsunterrichtes eingetragen werden, von dessen Werth nicht jeder von vornherein überzeugt sein dürfte. Anders wird man über die Verwerthung neuerer Lieder urtheilen, die sich auf bestimmte biblische Geschichten stützen. Ihre Sprache ist eine der unsern conforme; wo sie den Werth kirchlich eingeführter Gemeindelieder haben, werden sie unbedenklich zur Illustration der biblischen Geschichte herangezogen werden können. — Gegen das Aufführen geistlicher Schauspiele in den Schulen, das zu Zeiten von den Jesuiten sehr begünstigt wurde, müssen wir uns aufs Entschiedenste erklären. Unser Volk lebt nicht mehr in jenem naiven Kulturzustande, daß man sich davon wirklich einen Einfluß auf die

fortschreitende Bildung versprechen könnte; die Form unserer Gottesdienste bietet zu wenig Anhalt, woran sich eine derartige Aufführung lehnen könnte, um ihr ihren kirchlichen Charakter zu wahren und den Stoff vor Profanirung zu schützen, dem er im Mittelalter nicht selten verfiel; endlich erweckt das nothwendige Einüben zu einem derartigen Schaugepränge vom pädagogischen Standpunkte aus so gewichtige Bedenken, daß schon aus diesem Grunde das geistliche Schauspiel auch in der bescheidensten Form und Ausdehnung aus der Schule zu verbannen ist. — Ausgeschlossen ist damit freilich nicht, daß der Lehrer der biblischen Geschichte aus dem Studium auch der kirchlichen Poesie des Mittelalters diejenige Elasticität des Geistes gewinnt, welche zu einer lebendigen und fruchtbringenden Behandlung dieser Disciplin erforderlich ist.

Wir haben noch ein Gebiet ins Auge zu fassen, auf welchem das Mittelalter die biblische Geschichte zur Darstellung gebracht hat, das ist das Gebiet der zeichnenden und bildenden Künste, der Malerei und Plastik*). Wie reich ist das Material, das uns hier zur Verfügung steht! Wie vollendet sind in ihrer Weise manche der Leistungen, die auf uns gekommen sind! Die ganze Kunst des Mittelalters hatte einen wesentlich christlichen Charakter und diente vorwiegend der Kirche. Wenn nun auch diese Kirche des Entarteten viel in sich barg, wenn besonders die überwuchernde Legende eine wilde Phantasie erzeugen und ernähren mußte, was auch nicht ohne Einfluß auf den Kunstgeschmack und auf die Auffassung der Kunstobjekte bleiben konnte; es blieb doch immer ein tüchtiger Rest biblischer Wahrheit in der Anschauung der Kirche zurück, und besonders übte die heilige Geschichte mit ihren an sich plastischen Gestalten und lebendigen Scenen einen gestaltenden Einfluß auf die Productionskraft der Künstler aus, so daß sie mit Vorliebe diese zur Darstellung zu bringen suchten. Ueberall regte sich der gestaltende Trieb nach dieser Seite hin. Die reichen Kunstschätze, welche uns aus dem Mittelalter erhalten sind, liefern nicht nur den Beweis, wie große und vielfache künstlerische Motive in der biblischen Geschichte gefunden werden kännen, sie zeigen auch, daß der Inhalt derselben zu einem Gemeingut der Künstler geworden sein muß. Ist es immerhin schwer, nachzuweisen, in welcher Weise die Künstler damit bekannt gemacht worden sind, ihre Werke zeigen, daß ihnen die betr.

*) Vergl. zum Folgenden: H. Otte: Handbuch der christlichen Kunstarchäologie 3. Auflage, Leipzig 1854. Fz. Kugler: Handbuch der Geschichte der Malerei, 3. Auflage von v. Blomberg, Leipzig 1867 u. a.

biblischen Geschichten bekannt gewesen sein müssen. Nicht immer mochte diese Bekanntschaft in der Weise erworben werden, wie bei den Malern welche die Stephanskirche zu Clermont ausmalten. Ihnen las die Gemahlin des Bischofs Namatius die Gegenstände aus einem Historienbuche vor. (Kugler a. a. O. Bd. 1, S. 146.) Man darf vielmehr nicht übersehen, daß die ältesten Werke, die hierher gehören entweder von Geistlichen selbst entworfen und ausgeführt wurden, oder daß sie doch unter der Anordnung und Aufsicht derselben zu Stande kamen. Es läßt sich nämlich ein gewisser theologischer Einfluß in der Auswahl und Anordnung besonders der Gruppenbilder nicht verkennen. Es liegt in der Natur der Sache, daß diese ältesten Werke Vorbilder für ein nachfolgendes Geschlecht wurden. So sehr nun auch die Spätern sich in der Technik und Ausführung des Einzelnen vervollkommnen oder Rückschritte machen mochten, in der Auffassung des Ganzen blieben sie von der einmal festgestellten Grundidee abhängig. Indessen läuft neben dem Interesse der Künstler an den kirchlichen Stoffen eine Neigung zur Verwendung antiker Motive her. Besonders in der Ornamentik liebten sie es, die fabelhaften Gestalten der mittelalterlichen Phantasie anzubringen und ihre Gelehrsamkeit durch Anwendung antiker Symbolik zu bekunden. So finden wir denn nicht selten neben der Darstellung rein biblischer Motive nicht nur legendarische Stoffe oder zeitgeschichtliche Momente abgebildet, sondern auch Vorstellungen, die der antiken Welt angehören, bildlich ausgedrückt. Es konnte nicht ausbleiben, daß die Künstler die heterogenen Dinge der christlichen und heidnischen Weltanschauung unvermittelt neben einander stehen ließen, ohne eine ideale Verschmelzung auch nur zu versuchen.

Diese plastischen und malerischen Darstellungen der heiligen Geschichte waren aber nicht nur Erzeugnisse eines künstlerischen, frei schaffenden Genius, sie verfolgten auch ihren durchaus praktischen Zweck. Man schuf dadurch gleichsam eine bildliche Darstellung der biblischen Geschichte, welche als ein Ersatz für die mangelnde unterrichtliche Unterweisung in der Heilsgeschichte angesehn werden konnte. Die biblischen Personen und Erzählungen wurden dem Volke auf diese Weise gleichsam δεικτικῶς vor Augen gestellt. Die Synode von Arras im Jahre 1025 sprach in ihren Beschlüssen ausdrücklich den Gedanken aus: Was die Ungelehrten nicht durch Lesung der heiligen Schriften sich aneignen könnten, das erblickten sie in den Gestalten der Gemälde."

(Kugler a. a. O. Bd. 1, S. 177.) Einen solchen Fortschritt hatte man gegen die älteste Zeit der christlichen Kirche gemacht.

Wir erinnern uns, daß die Zeit des Urchristenthums wenig dazu angethan war, eine christliche Kunst zu entfalten. Der Bildungsgrad der ersten Christen, die vielfachen Verfolgungen, unter denen sie seufzten, und die ganz neue Anschauung, die der heidnischen entgegenstand, die noch durch das Gebot, „du sollst dir kein Bildniß noch Gleichniß machen" gesteigert wurde, begünstigte die Entstehung einer christlichen Kunst nicht. Noch Tertullian verurtheilte die Künstler als Verfertiger von Idolen.

Der Anfang der christlichen Kunst bezeichnet eine symbolische Darstellung christlicher Geheimnisse entsprechend der kirchlichen Arkandisciplin. Christus wird als Lamm, (Joh. 1, 29) als Hirsch, (Ps. 42, 2) als Fisch (ἰχθύς = Ἰηυοῦς Χϱιστὸς θεοῦ ὑ'ος σωτήϱ), als Löwe (Apoc. 5. 5) dargestellt. Die Kirche als eine Arche, welche ihre Insassen aus den Fluthen der Welt rettet. — Nachdem seit Constantin die Kirche sich freier bewegen konnte und eine größere Menge von Gebildeten in sich aufnahm, ja mehr und mehr der ausschließliche Sitz der Bildung wurde, konnte es nicht ausbleiben, daß auch in Bezug auf die bildliche Darstellung der heiligen Geschichte eine größere Freiheit sich geltend machte. Deshalb mehren sich die christlichen Bilder; nicht mehr Symbole, sondern Personen und Thatsachen der biblischen Geschichte werden dargestellt. Oft freilich ist dabei ein theologischer Gedanke nicht zu verkennen. Die Bilder sind neben einander gestellt unter dem Gesichtspunkt der Weissagung und Erfüllung, des Typus und Gegentypus u. dergl. So wird z. B. durch die Ermordung Abels der Tod Christi, durch die Opferung Isaaks das Opfer Jesu dargestellt. Jonas ist ein Typus der Auferstehung Christi (Kugler a. a. O. I, S. 78). Allein auch das rein historische Interesse drängte zur bildlichen Darstellung biblischer Geschichten. In der vatikanischen Bibliothek befindet sich eine merkwürdige mehr als 30 Fuß lange Pergamentrolle aus dem 7. oder 8. Jahrhundert, welche die Geschichte Josuas in antiker Auffassung darstellt. Kugler sagt darüber a. a. O. Bd. I, S. 85: „Die Arbeit hat das Ansehn einer sorgfältigen, aber kühn und frei gezeichneten, mit wenigen Farben ausgetuschten Skizze .... In der Composition zeigt sich eine Lebendigkeit, in den einzelnen Motiven eine Schönheit, im Ganzen noch ein Reichthum der Erfindung, die diesem Denkmal unter den eigentlich historischen Bildwerken der alt-

christlichen Zeit geradezu die erste Stelle sichern. Trachten und Bewaffnungen sind noch völlig antik: Josua hat, wo er vorkommt, einen Nimbus, ebenso die schönen symbolischen Frauengestalten mit Scepterstäben und Mauerkronen, welche die belagerten und eroberten Städte vorstellen; denn noch ist hier die ganze Landschaft durch Sinnbilder, Berggötter, Flußgötter rc. ersetzt. In den Schlachtscenen ist die wildeste Bewegung oft sehr glücklich angedeutet."

Der Stoff, welcher sich uns für eine eingehendere Betrachtung der bildlichen Darstellung der biblischen Geschichte darbieten würde, ist viel zu umfassend, um ihn auch nur einigermaßen in dem Umfange, den wir unsrer Aufgabe gestellt haben, bewältigen zu können; wir müssen uns deshalb mit einigen allgemeinen Andeutungen begnügen, um auf einige hervorragendere Erscheinungen genauer einzugehn. — Gegenstände der biblischen Geschichte wurden im Mittelalter in den verschiedensten Ausführungen zu künstlerischen Motiven benutzt. So bildeten sie Gegenstände der manichfaltigsten Mosaikarbeiten. Wir besitzen deren eine reiche Sammlung in den Bildwerken der Markuskirche in Venedig. Acht Jahrhunderte (seit c. 1000) haben an dem Entwurf und der Ausführung dieser Mosaiken von verschiedenem Werthe, sowohl was das benutzte Material, als was den Geschmack und die technische Ausführung betrifft, gearbeitet. Sie enthalten nicht nur biblische Motive, sondern neben den Scenen aus der heiligen Schrift treten auch legendarische Stoffe auf; auch symbolische Darstellungen und Personificationen von Tugenden u. dergl. Ein einheitlicher Plan in der Auswahl, Anordnung und Ausführung dieser zahlreichen Bildwerke ist nicht zu entdecken oder nachzuweisen. Dem Beschauer erscheint das Ganze dieser Bilder selbst wieder als eine riesengroße Mosaik, die sich aus den einzelnen buntfarbigen Darstellungen zusammensetzt. Einen Eindruck der Harmonie gewinnt er nicht, da dem Ganzen die planmäßige Einheit fehlt.

Ein reiches Feld für biblische Darstellungen bot sich dem Mittelalter in der so beliebten Sitte, die Handschriften durch künstlich verzierte Initialen zu schmücken oder sonst durch beigefügtes Bildwerk zu illustriren. In dem reichen Schatze dieser mittelalterlichen Miniaturen, die noch auf unsre Zeit gekommen sind, besitzen wir einmal Versuche, biblische Scenen darzustellen. Wir weisen z. B. hin auf ein Perikopenbuch mit vielen biblischen Bildern aus dem 11. Jahrhundert, das sich in der Universitätsbibliothek in Prag befindet (Otte a. a. O.,

S. 187). Am bekanntesten sind der Hortus deliciarum der Aebtissin Herrad von Landsberg (vergl. Engelhard: Herrad von Landsberg, Aebtissin von Hohenburg und ihr Werk: Hortus deliciarum mit 12 Kupfern in Folio 1818) und das Leben der Maria von Werinher, Diaconus im Kloster Tegernsee († c. 1197), welche durch Kuglers Dissertation und die deutsche Uebersetzung derselben in seinen kleinen Schriften Bd. 1, S. 12—37 bekannter und zugänglich geworden ist. Auch die Historienbibeln enthielten zum Theil solche biblischen Bilder, wie wir oben gesehen. Sodann geben diese Miniaturen auch sehr oft Darstellungen symbolischen Inhaltes, die sich an die Antike anschließen. Von den verschiedenen Beispielen der Art, welche bei Kugler (Bd. 1. S. 25, 171 u. a.) angeführt werden, geben wir die Beschreibung des einen Bildes mit den Worten dieses Kunsthistorikers wieder (S. 190). „Das Bild stellt den Sieg über den Tod durch Christi Opfertod dar. In der Mitte des Bildes ist Christus am Kreuze dargestellt, die Füße auf ein Brett mit zwei Nägeln geheftet, in rothem Gewande mit der königlichen Krone und der priesterlichen Stola. Etwas tiefer, zu beiden Seiten des Kreuzesstammes, stehen links: Vita, eine weibliche Figur, mit kreuzgeschmückter Krone . . . Gesicht und Hände emporrichtend; rechts Mors, in bleicher Farbe mit struppigem Haar, das Gesicht halb verhüllt, eine tiefe Wunde im Halse, der Körper halb nackt . . . und umsinkend, mit zerbrochener Lanze und Sichel. Ein Drache, der aus dem Kreuzesstamme hervorwächst, scheint der Gestalt in den Arm zu beißen. Auf beiden Seiten des Blattes sind kleinere Darstellungen: oben Sol und Luna, die sich verhüllen. Dann rechts das neue Testament, eine weibliche gekrönte Gestalt, mit der Siegesfahne, den Kelch des Abendmahls auf der Krone; links das alte Testament, das Gesicht in dem Rahmen des Bildes verbergend, Gesetzrolle und Opfermesser in den Händen. Unten rechts auferstandene Todte; links der zerrissene Tempelvorhang." Man sieht, es kam dem Miniator darauf an, nicht nur die in der Schrift erzählten historischen Momente, welche den Tod des Herrn begleiteten, darzustellen (die Kreuzigung, das Verfinstern der Sonne, das Zerreißen des Tempelvorhanges, das Auferstehn der Todten); er wollte auch der heilsgeschichtlichen und erlösenden Bedeutung des Opfertodes Christi möglichst allseitig gerecht werden; daher die Entgegenstellung des Alten und Neuen Testaments, des Lebens und Todes u. s. w.

Der Kunstsinn des Mittelalters und das Bedürfniß, den Inhalt

der biblischen Geschichte bildlich darzustellen, suchten und fanden indessen noch andre Gelegenheit sich zu äußern als in den Miniaturen der eigentlich gelehrten Welt; auch dem Volke suchte man die heilige Geschichte vor die Augen zu führen. Die geeignetsten Orte dazu waren natürlich die kirchlichen Gebäude; diese suchte man auf die vielfachste Weise in dem beregten Sinne auszuschmücken. Statt der Mosaiken wurden Gemälde angewandt, um die Wände damit auszufüllen. Sie waren anfangs noch ganz im Sinne der alten Mosaiken concipirt und stellten oft eine bunte Sammlung meist einzelner Gestalten dar, denen die Einheit der Gruppirung zu einem historischen Gemälde noch fehlte. (Vergl. Kugler a. a. O. Bd. 1, S. 182). Erst später wurden Scenen dargestellt, die sich unter eine gemeinsame Idee vereinten (ibi. S. 226 f.) Besonders geeignet für eine bildliche Ausschmückung mußten die verhältnißmäßig großen Flächen erscheinen, welche die flachen Holzdecken in den Kirchen boten. Die Schriftsteller wissen oft nicht genug die Pracht dieser laquearia depicta zu bewundern. Uns ist nur ein einziges, aber sehr prachtvolles Exemplar derselben erhalten, das Deckengemälde in der Michaeliskirche in Hildesheim. Es stammt aus dem Ende des 12. oder dem Anfang des 13. Jahrhunderts und stellt den Stammbaum Christi oder den „Jessebom" dar. Bei diesem Gemälde überwiegt mehr die dogmatische Absicht als das historische Interesse, weshalb wir auf eine genauere Besprechung an diesem Orte verzichten müssen.*)

Nicht selten wurden übrigens die Wandgemälde durch Teppiche, welche an die Wände gehängt waren, ersetzt. Diese waren zum Theil gewirkt, zum Theil gestickt; einige scheinen bedruckt gewesen zu sein. Die Gegenstände der bildlichen Darstellungen waren meist ebenfalls den biblischen Stoffen entnommen. Mönche waren es, welche die kunstvollen Gewebe verfertigten und die Frauen aus den edelsten Geschlechtern, Fürstinnen und Kaiserinnen, verschmähten es nicht, zur Ausschmückung der Gotteshäuser und zur Ehre ihres Erlösers die kunstfertige Nadel zu führen (Kugler I, S. 200 ff.). Selbst die Fenster wurden benutzt,

*) Vergl. Dr. Krätz: Kurze historisch-artistische Andeutungen über die St. Michaelis-Kirche und deren Deckengemälde in Hildesheim, Berlin 1856 und der dabei erschienene Farbendruck. — Eine vorzügliche Nachbildung des Deckengemäldes von der Hand des Malers Bergmann, der die Restauration des Originals besorgt hat, befindet sich im Besitze des um die Erhaltung der Hildesheimer Kunstschätze so hoch verdienten Senator Dr. Römer.

um das Licht der Sonne durch die mosaikartig zusammengesetzten Bildwerke der Glasmalerei in das Innere der Kirchen zu führen. Wie nüchtern würde auch das einfarbige Glas zwischen dieser glühenden Farbenpracht ausgesehen haben! Auch die Glasgemälde stellten anfangs mehr lose verbundene Reihen von Einzelbildern dar und schienen in ihrem Arrangement eine andre Art von Teppichen sein zu wollen, bis auch hier die Technik in einer Weise sich vervollkommte, daß ganze Gruppenbilder, welche meist biblische Scenen darstellten, entstanden. Wir weisen nur hin auf die Darstellung der Weisen aus dem Morgenlande im Mittelfenster des Chores im Dome zu Cöln (Kugler I, S. 237).

Allmählich wurden auch einzelne Theile an den Geräthen in der Kirche zur Ausschmückung mit bildlichen Darstellungen benutzt. Besonders verwandte man dazu die Flächen, welche die Altäre boten, so die untere von der Platte des Altartisches abwärts reichende und dann besonders die größern Flächen, welche durch die Altaraufsätze gebildet wurden. Unsre Provinz hat das seltene Glück eins der ältesten dieser sogenannten Tafelgemälde zu besitzen, das Antipendium, d. h. die Bekleidung der Vorderseite des Altares, in der Klosterkirche zu Lüne bei Lüneburg. Waagen (deutsches Kunstblatt 1850 S. 148) setzt dieses einzig dastehende Kunstdenkmal um das Jahr 1260. Wir geben im Folgenden eine Beschreibung des Inhaltes und der Ausführung dieses Bildes und enthalten uns der Beurtheilung des kunsthistorischen Werthes selbstverständlich, da sie außerhalb unsrer Aufgabe liegt. (Eine Abbildung in Steindruck ist bei Heinr. König in Lüneburg erschienen. Vergl. auch Bode: die Kirche und der Kreuzgang des Klosters Lüne in „Haus und Schule" 1871, S. 258 ff.).

Die bildlichen Darstellungen des Lüner Antipendiums zerfallen in drei Abtheilungen. Die mittlere enthält eine Darstellung der heiligen Dreieinigkeit; von ihr können wir also absehn. Dagegen enthalten die linke und rechte Abtheilungen je 4 Bilder, welche Scenen aus dem Leben Jesu darstellen. Die linke stellt zuerst dar die Verkündigung der Geburt. Die ganze Haltung des Engels und die Stellung seiner Flügel sind so angethan, als sei derselbe eben eingetreten. Mit der einen Hand faßt er sein Gewand zusammen, die andre hat er bedeutungsvoll erhoben, als wollte er sagen: „Gegrüßet seist du, Holdselige." Maria steht vor ihm, hält mit ihren gekreuzten Armen das Gewand, die rechte Hand an das Herz gelegt; ihre Augen schlägt sie

nieder, als wollte sie sagen: „Welch ein Gruß ist das?“ In dem Glorienscheine, der ihr Haupt umgiebt, schwebt eine Taube auf sie herab. — Neben der Verkündigung steht die Anbetung der drei Könige. Die Jungfrau sitzt nnd hat die Hand erhoben, nicht um die Gaben zu empfangen, sondern um hinzuweisen auf das Kindlein. Dasselbe liegt in der Krippe, über welcher die Köpfe vom Ochs und Esel erscheinen, oder es schwebt vielmehr von oben herab und streckt die Hand nach dem Golde aus, das der älteste von den drei Königen, Melchior an seiner weißen Hautfarbe als Europäer erkenntlich, darreicht in der Form eines Gefäßes. In seiner Linken hält er die Krone, welche er voll Demuth vor dem Könige aller Könige niederlegt. Weiter zurück steht der zweite; es ist Balthasar; seine gelbe Hautfarbe kenntzeichnet ihn als Asiaten. Er hat die Krone auf dem Haupte; in seiner Linken hält er den Weihrauch, die Rechte hat er zum Gebet erhoben, um in dem Kinde die Gottheit zu verehren. Der jüngste, Caspar, steht zuletzt; er ist als Afrikaner braun; auch er hat die Krone auf dem Haupte und bringt mit der einen Hand die Myrrhe dar. Mit der andern weist er auf die Erde, welche den Leib des Herrn aufnehmen wird, nachdem er die Bitterkeit des Todes erfahren. Oben über der ganzen Gruppe leuchtet der Stern. — Unter diesen beiden Bildern befindet sich die „Darstellung im Tempel“ und die Taufe Jesu. Jene ist in der Weise arrangirt, daß in der Mitte ein Altartisch mit zwei Lichtern steht. Vor demselben stehen die Eltern Jesu, Maria in ähnlicher Stellung wie bei der Verkündigung. Hinter dem Altare steht Simeon, der das in der Luft schwebende Kind, welches zum Segnen die Hand erhoben hat, auf seine Arme nehmen will. — Originell durch seine naiv-kindliche und doch wieder grosartig gewaltige Auffassung ist die Darstellung der Taufe Jesu. Der Herr steht entkleidet da, von seinem Leibe fließen Ströme lebendigen Wassers, so daß er gleichsam in einem Berge der Fluthen steht. Johannes hat ihm die Hand auf den Nacken gelegt, gewiß um ihn einzutauchen. Zur andern Seite des Herrn steht ein Engel mit dem Handtuche in der Hand, um ihn nach der Taufe zu trocknen. —

Den vier besprochenen Bildern an der linken Seite des Antipendiums entsprechen vier andre Bilder an der rechten Seite. Das erste derselben stellt die Geißelung Christi dar. Der Herr, an seinem Oberkörper entkleidet, ist an die Martersäule gebunden und hält seinen Rücken willig den Streichen der beiden Henker dar, welche zur Rechten

und Linken stehen. Der eine von ihnen schwingt die Geißel, deren Riemen mit Knoten und Kugeln versehen sind, der andre hat den Staupbesen tief hinter dem Nacken gesenkt, um zu neuem Schlage auszuholen. Alle drei Figuren sind in merkwürdig verdrehter Haltung dargestellt. Es soll dadurch beim Herrn der Schmerz, den er erdultet, bei den Henkersknechten die Anstrengung, die sie machen, ausgedrückt werden. — Das folgende Bild ist eine Darstellung der Kreuzigung Christi. Unter und neben dem Kreuze stehen Maria und Johannes, beide haben das Haupt in ihrem tiefen Schmerze gegen die eine Hand gelegt und blicken voll stiller Wehmuth zu dem Gekreuzigten hinauf. — Unter der Geißelscene ist die erste Siegesscene aus dem Leben des Herrn dargestellt. Der Heiland trägt in seiner Linken das Siegesfähnlein, das sich in seinen untern Zipfeln vor dem Pesthauche der Hölle zur Seite biegt. Der Herr steht nämlich vor dem Eingange zur Hölle. Diese ist durch den weit aufgesperrten Rachen eines Ungeheuers dargestellt. Adam und Eva stehen vorne auf dem horizontal ruhenden Unterkiefer des Rachens. Ihr ganzer Ausdruck ist kindliche Unschuld. Der Herr reicht dem Adam die Rechte und zieht ihn aus dem Höllenrachen. Hinter den Stammeltern sieht man die dicht gedrängten Köpfe der übrigen Menschen, welche der Erlösung harren. — Das letzte Bild, neben dem vorigen und unter der Kreuzigung, stellt den Erstandenen dar. Das Grab, dessen Einfassung sich aus der Erde erhebt, ist geöffnet. Der Herr ist ihm eben entstiegen; mit dem linken Fuße tritt er bereits auf den Boden, der rechte Fuß ist dem Auge noch durch die Ummauerung des Grabes verborgen. In der linken Hand hält der Herr die Siegesfahne, die lustig in die Welt hinausflattert, die rechte Hand hat der Herr wie zum Schwure oder zum Segen erhoben. Rechts und links vom Auferstandenen sitzen zwei Grabwächter mit Schwert und Speer. Ihr theilnahmloser Ausdruck bekundet, daß sie keine Ahnung von dem Wunder haben, das eben geschieht.

Sämmtliche Gruppen sind vom Maler so aufgefaßt, daß die Personen in ein und derselben Fläche stehen. Nur bei der Anbetung der Weisen ist das Kind in der Krippe weiter im Hintergrunde zu denken. So kömmt es, daß die Hintergründe nicht weiter bemalt sind, die Figuren heben sich von dem schlichten Goldgrunde ab. Nur die Erde, auf der die Personen stehen, ist leise angedeutet. Fragen wir uns, welche Absicht der Maler bei der Konception und Ausführung seines

Gemäldes haben konnte, so kann man einen didactischen Zweck, welchen er verfolgte, nicht wohl verkennen. Er wollte dem Volke die wichtigsten Stücke aus seinem Glauben sinnlich darstellen, deshalb räumte er dem Mittelbilde die Darstellung der heiligen Dreieinigkeit ein, deshalb wählte er aus dem Leben Jesu diejenigen Momente aus, welche in das (erweiterte) Glaubenbekenntniß aufgenommen waren: „Empfangen vom heiligen Geiste, angebetet von den Weisen, dargestellt im Tempel, getauft von Johannes, gelitten, gekreuzigt, niedergefahren zur Hölle, auferstanden von den Todten.“ Diese Momente enthielten zugleich die wichtigsten dogmatischen Bestimmungen in konkreter Darstellung: die Gottheit und Menschheit Jesu Christi, seine Erniedrignng und Erhöhung, seinen thätigen und leidenden Gehorsam. Es darf nach dem, was wir früher über die Werthschätzung der einzelnen Abschnitte des Lebens Jesu in dem Bewußtsein des Mittelalters gezeigt haben, nicht wunderlich erscheinen, daß gerade die Jugendgeschichte, das Leiden, Sterben und Auferstehn des Herrn vorwiegend Berücksichtigung gefunden.

Die weitere Anwendung des gothischen Baustiles, wodurch die Wandflächen der Kirchen mehr als bei den romanischen Bauwerken gebrochen wurden, machte die Verwerthung derselben zu Wandgemälden immer seltener; dagegen wurden die Oberbaue der Altäre immer häufiger zu Gemälden benutzt. Nachdem die Brüder van Eyck die Kunst, Oelfarben bei der Malerei zur Anwendung zu bringen, erfunden hatten, kam ein neuer Aufschwung in diese Kunst; die daher datirende Periode zeigte sich auch insofern als eine neue, als die genannten Meister nach Naturwahrheit strebten und die Flächen nicht in der teppichartigen Weise der frühern Perioden benutzten, sondern auch einen Hintergrund schufen und diesen in oft großartig naiver Weise auszunutzen suchten. Das Material, in welchem diese neue Art zur Erscheinung gekommen, ist zu umfangreich, um es auch nur einigermaßen eingehend hier besprechen zu können. Wir greifen wiederum ein Beispiel heraus, um zu sehen, wie der Maler den Inhalt der biblischen Geschichte zur Darstellung zu bringen versucht hat. Wir wählen dazu das Mittelbild eines Triptychons, das von Johann Memling (1462—1499), einem Schüler der van Eyck, gemalt ist. Das Original befindet sich in der Münchener alten Pinakothek (im 4. Cabinet N. 49); vor uns liegt eine von Petzsch gestochene bei Weigel in Leipzig erschienene Abbildung.

Das Bild pflegt wegen der mittlern größern Gruppe, welche die

Anbetung der Weisen darstellt, eben mit diesem Namen genannt zu werden, doch enthält es noch viel mehr Scenen aus der heiligen Geschichte, welche in einzelnen größern oder kleinern Gruppen zusammengestellt sind. So theilt sich links eine Gruppe von Bildern ab, welche in einem innern Zusammenhange zu einander stehen. Im Vordergrunde sehen wir das Jesuskind auf einem Teppiche liegen, vor ihm steht Maria, Joseph betend zur Seite. An der andern Seite knieen die Hirten, welche durch das Fenstergitter zu dem Kindlein schauen. Ueber dieser Scene finden wir die Hirten von Bethlehem, die eben die Botschaft des Engels von der Geburt Jesu erhalten. Ueber diese Gruppe weg sehen wir in das Gemach der Maria; eben tritt der Engel zu ihr ein, um ihr die Geburt Jesu zu verkündigen. — Lassen wir zunächst die mittlere Gruppe bei Seite, da wir sie hernach genauer betrachten werden, und wenden wir uns zur Rechten. Hier sehen wir das Grab geöffnet, aus welchem der Erstandene soeben hervorgetreten; in der Linken hält er das Siegesfähnlein, die Rechte erhebt er zum Segen; die Wächter liegen und sitzen schlafend umher. Darüber finden wir dargestellt, wie die Weiber zum Grabe gehen. Maria Magdalena ist nicht bei ihnen, denn sie hat weiter zur Seite die erste Erscheinung des Auferstandenen. Eben fällt sie vor ihm nieder, um seine Kniee zu umfassen, der Herr wehrt es ihr, indem er spricht: „Rühr mich nicht an"! — Ueber diesen Gruppen zieht sich der Weg nach Emmaus hin. Die beiden Jünger wandeln auf demselben; der Herr in ihrer Mitte. Der Hund ist vorangesprungen, er steht vor dem Hause der Jünger nnd tritt auf die Schwelle, über welche sie schreiten müssen. Wir sehen in das Haus und finden den Herrn mit seinen Jüngern zu Tische sitzen, um das Brod ihnen zu brechen. Daneben ist die Himmelfahrt des Herrn dargestellt; die Jünger sind auf der Spitze eines Berges und schauen dem Heilande nach, welcher als der Siegesfürst auf den Wolken gen Himmel getragen wird. Zwischen diese Scene hindurch können wir auf den See Tiberias sehen, an dessen Ufer der Herr steht. Petrus springt eben in die Fluthen, um zu seinem Herrn zu schwimmen. — Das letzte größere Bild unten rechts stellt die Ausgießung des heiligen Geistes am Pfingsttage dar. Ueber demselben sehen wir eine Begegnung Jesu mit seiner Mutter, daneben die Darstellung des Todes der Maria, oben darüber die Auffahrt der zur Himmelskönigin gekrönten Maria. — Die Legende hat sich neben der biblischen Geschichte Raum und unbestrittenes Ansehn

errungen. Ja, vielleicht ist Maria so sehr die Hauptperson in dem Gemälde, daß es besser „die sieben Freuden der Maria" genannt wird.

Doch gehen wir zur Betrachtung der mittlern, der eigentlichen Hauptgruppe über. Diese stellt die Anbetung der Könige dar, jedoch so, daß der Maler den Hintergrund verwandt hat, nm die wichtigsten Momente, welche nach der biblischen Erzählung dieser Scene voraufgehn oder nachfolgen, zu fixiren, wobei auch apokryphische Züge nicht ausgeschlossen bleiben. Sehen wir die Ausführung im Einzelnen an.

Oben am Rande des Bildes und ziemlich in der Mitte dieser Linie leuchtet mit strahlendem Scheine der Stern, welcher die Geburt Jesu verkündet. Im äußersten Hintergrunde des ganzen Bildes sehen wir eine Landschaft mit Städten, Bergen, Wäldern und mit der See sich ausbreiten. Drei Bergesgipfel erheben sich merklich aus dem Ganzen hervor; es sind die Warten, auf denen die Weisen nach den Himmelszeichen ausschauen. Man sieht die drei Könige auf denselben; der eine hat sich geneigt als wie zum Gebet, der andre erhebt staunend das Haupt, der dritte breitet seine Hände aus und begrüßt jauchzend das Licht des aufgegangenen Sternes.

Weiter unten sehen wir einen Kreuzweg. Von drei Seiten her sehen wir Reisige heranreiten auf Rossen und Kameelen; hier treffen sie zusammen. Es sind die heiligen drei Könige, welche sich aufgemacht haben, um den neugeborenen König der Juden anzubeten. Sie kommen aus den drei Welttheilen: die Gruppe links aus Asien, man erkennt dies daran, daß nur Rosse geritten werden; die andre aus Afrika, wie die Kameele zeigen; die dritte Gruppe kommt aus Europa; denn weiter rechts sehen wir, wie das Schiff, das sie trägt, über das Meer fährt, und wie die Mannschaft an das Ufer des Meeres ausgesetzt wird, um dann auch zur Wegfahrt sich zu rüsten.

Eine folgende Scene zeigt die Ankunft der Weisen in Jerusalem. Vor dem Palaste des Königs machen sie Halt; sie sind bereits abgestiegen und neigen sich vor Herodes, der sie am Eingange seines Hauses begrüßt, mit seiner Linken hat er seinen spitzen Hut zum Gruße „gelüftet", die Rechte reicht er dem einen der Weisen.

Durch das Fenster sehen wir in den Palast des Königs, vor unsern Augen entfaltet sich eine neue Scene Herodes steht hier und berichtet den Weisen, wo sie das Kindlein zu suchen haben, und bittet sie, ihm Kunde zu bringen, wenn sie es gefunden.

In einer folgenden Scene sehen wir die drei Könige auf dem

Wege nach Bethlehem. Ihnen vorauf reiten drei Knechte mit Fähnchen, auf welchen die Wappen der Könige stehen, a) ein zunehmender Mond mit einem Stern, b) drei Sterne und c) ein griechischer Schütze (?). Dann folgen die drei Könige mit deutlich ausgeprägtem Nationaltypus; hinter ihnen reitet ihre übrige Begleitung.

Nun folgt das eigentliche Hauptbild, die Anbetung der Könige. Vor uns liegt ein aus Mauerwerk aufgeführter Stall, vorne durch die fehlende Wand dem Blicke des Zuschauers geöffnet; das Dach, mit Stroh gedeckt, ist zum großen Theile durchlöchert. Ochs und Esel stehen im Hintergrunde an der Krippe; weiter nach vorne, doch etwas links zur Seite, lehnt Joseph auf seinen Stab. Den Mittelpunkt bildet das Kindchen, welches von Maria im Schoße gehalten wird. Es hat seine Rechte ausgestreckt. Melchior kniet vor ihm und führt die kleine Hand zum Kusse an seine Lippen; die Krone hält er in der Linken. Hinter ihm steht das goldne Gefäß, das er dem Himmelskönige spenden will. Zur Linken des Beschauers steht Caspar, auch er hat seine Krone bereits abgenommen, in seiner Rechten trägt er das Gefäß, das die Myrrhe enthält. Hinter ihm steht der Dienertroß der Könige, theils sind sie bereits abgesessen und betrachten mit Andacht das Kindlein, theils sitzen sie noch auf den Pferden oder Kameelen und machen den Eindruck solcher, die eben angekommen sind. Zur Rechten des Beschauers steht Balthasar in der Haltung eines stolzen Edeln, in seiner Hand das Gefäß mit Weihrauch haltend. Hinter ihm steht wiederum eine Schaar von Dienern, die theils auf die Scene vor ihnen schauen, theils die Rosse vorführen, oder im Bache sie tränken, um zur neuen Wegfahrt zu rüsten.

Weiter oberhalb rechts sehen wir die Abfahrt der drei Könige. Aehnlich wie sie gekommen, reiten sie neben einander im fröhlichen Gespräch über das, was sie gehört und gesehn. Vor ihnen her flattern die Fahnen, ihnen nach reiten die Diener auf stolzem Roß; der letzte schwingt sich eben in den Sattel, um ihnen nachzureiten. —

An der entgegenstehenden Seite des Gemäldes, mit der zuletzt beschriebenen Scene etwa in gleicher Höhe, zwischen den in Jerusalem einreitenden Königen und den bethlehemitischen Hirten öffnet sich uns eine neue Scene. Reisige des Herodes halten auf dem Platze zu Bethlehem, andre Diener desselben durchbohren mit wilder Mordlust die unschuldigen Kinder. Vergeblich sucht eine Mutter ihren Liebling zu retten, schon ist sie am Gewande erfaßt und muß der Gewalt des

Stärkern weichen; vergeblich hält eine andre den Arm des Mörders zurück, sein Schwert hat bereits das Herz des Wehrlosen durchbohrt. Händeringend müssen die andern über sich ergehen lassen, was sie nicht verhindern können mit ihren Thränen und ihrer Wehmuth.

Durch die Schnitter auf dem Felde, bei denen Herodes Knechte nach dem Jesuskinde fragen, erfahren wir die Straße, auf welcher die Eltern mit dem Kindlein entflohen sind. Wir sehen denn auch in weiter Ferne die Scene auf der Flucht nach Aegypten dargestellt, wie der Baum seinen Gipfel und seine Zweige vor dem Kindlein herabbiegt, damit Maria seine Früchte pflücke, um vor dem Hunger bewahrt zu bleiben.

Die letzte Scene, welche Memling in den äußersten Hintergrund links aufgenommen hat, stellt ohne Zweifel den Augenblick dar, wie die ägyptischen Götzen zusammenstürzen, sobald das Jesuskind in den heidnischen Tempel tritt.

Wir rechten hier nicht mit dem Maler*), ob die Conception seines Gemäldes unsern modernen ästhetischen Anschauungen entspreche oder nicht, ob ins Besondere derselbe sich innerhalb der Schranken gehalten hat, welche durch die Natur der darstellenden Kunst der Malerei selbst gezogen sind; wir führen das Memling'sche Bild nur als ein Zeugniß dafür an, wie der Inhalt der biblischen Geschichte, besonders die Jugend- Leidens- und Herrlichkeitsgeschichte um ihrer malerischen Motive willen beliebte Gegenstände der künstlerischen Darstellung geboten. Wie diese Erzählungen lebendiges Eigenthum der Maler geworden sein mußten, ehe sie sie auf ihren Gemälden darstellen konnten, so dienten sie wiederum dazu, dem Volke, das nicht lesen konnte und das des Schulunterrichtes entbehrte, eine Anschauung dessen zu geben, was ihm zu seinem Heile zu wissen nöthig war. Dabei ist freilich wohl zu beachten, daß neben den biblischen auch die apokryphischen und legendarischen Erzählungen ihre den biblischen Geschichten gleichstehende geschichtliche und dogmatische Bedeutung erhalten hatten, weshalb sie als völlig gleich-

*) Kugler a. a. O. Bd. II, S. 398 faßt sein Urtheil über dies Bild in die zutreffenden Worte zusammen: „Es stellt die Hauptbegebenheiten aus dem Leben Christi und der Maria dar, nicht in einzelnen gesonderten Feldern, sondern als ein großes Ganze in landschaftlicher Verbindung, mit einer unendlichen Fülle von Zwischenhandlungen, eine ganze Welt voll Leben, Lust und Schmerz und wiederum in einer wunderbaren Anmuth und Liebenswürdigkeit ausgeführt."

berechtigt derselben zur Seite gestellt wurden, oder ihren bestimmenden Einfluß auf die Auffassung und Darstellung derselben ausübten. —

Nicht unerwähnt soll übrigens bleiben, daß die biblische Geschichte gegen Ende des Mittelalters auch vielfach durch Holzschnitte dargestellt wurde. Das geschah in den sogenannten Bibeln der Armen (vergl. unten), in den Passionen von Dürer u. a. Künstlern in oft origineller und kerniger Weise. Doch ist zu beachten, daß diese Werke zur Verbreitung der biblischen Geschichte unter das Volk deshalb wenig geeignet sein konnten, weil sie zu theuer waren und Bekanntschaft mit dem Stoffe sowie Geschmack voraussetzten.

Nicht jedoch der Pinsel des Malers allein suchte Scenen aus der biblischen Geschichte darzustellen, auch der Meißel des Steinmetzen und der Griffel des Erzgießers wußten dieselben in vielfacher plastischer Form abzubilden. Wir besitzen aus dem Mittelalter die verschiedensten Skulpturen in Stein, Holz, Thon, Elfenbein, Metall u. a. Material. Mehr noch als zur Ausbildung der Malerei schien in der Anlage der gottesdienstlichen Gebäude und mancher Geräthe, die beim Gottesdienste gebraucht wurden, eine Aufforderung zur Ausbildnng der bildenden Künste zu liegen. Wo dem westlichen Eingange in die Kirche eine Vorhalle vorgebaut war, welche meist den Namen des Paradieses trug, mußte es natürlich erscheinen, daß dieselbe mit den Bildnissen der ersten Menschen geschmückt wurde, um sie als das Paradies kenntlich zu machen. Wo eine solche Vorhalle nicht war, suchte man dem Eingangsportale eine ähnliche Bedeutung zu vindiciren, indem man wie z. B. an der Lorenzkirche in Nürnberg rechts und links Adam und Eva als die ersten Gestalten aufstellte, an denen die Andächtigen vorüber ins Gotteshaus treten sollten. Wenn eine von den Seitenthüren den Namen Brautthür bekam, so schien es natürlich, sie auch als solche durch Bildwerk auszuschmücken. Man wählte dazu Darstellungen der 5 klugen und 5 thörichten Jungfrauen, welche des Bräutigams harrten; zugleich eine bildliche Mahnung an den Ein- und Austretenden zu wachen, da er weder Zeit noch Stunde der Wiederkunft des Herrn wisse. Solche Darstellungen finden sich z. B. an der Sebaldus- und Lorenzkirche in Nürnberg. Besonders seit dem Vorherrschen des gothischen Baustiles bot die architektonische Ausschmückung des Westportales dem bildenden Künstler die ausgiebigste Gelegenheit, sein künstlerisches Talent zu entfalten. Wahrhaft großartig ist z. B. das Portal der schon genannten Lorenzkirche in Nürnberg durch Meißelarbeit aus Stein ver-

ziert. In der Mitte des obersten Theiles des Spitzbogens thront Christus der Richter über Lebendige und Todte, Sonne und Mond hat er zum Schemel seiner Füße, rings ist er von Engeln umgeben, welche aus allen Landen durch der Posaunen Schall zu dem großen Tage des Gerichts laden. Unter ihm stehen zu seiner Rechten in einer geraden Fläche nebeneinander aufgestellt die Seligen, die ererben das Reich, das ihnen bereitet ist von Anbeginn; Friede nnd Freude liegt auf ihren Angesichtern. Zur Linken in entsprechender Gruppirung stehen die Verdammten, die hinweggewiesen werden in das Reich des Teufels und seiner Engel. Wuth und Verzweiflung drücken ihre Mienen aus. Unter dieser Darstellung des Weltgerichtes zieht sich ein horizontaler Streifen her, welcher die Auferstehung der Todten veranschaulicht. Die Steine sind von den Gräbern gehoben, aus ihnen kommen die Todten hervor, halb noch dürre Gerippe, halb schon mit Fleisch umkleidet. Der mittlere Theil des darunter abgetheilten Feldes ist mit dem Bildniß des Gekreuzigten ausgefüllt. Unten am Kreuze stehen Johannes in ganz ähnlicher Stellung wie wir ihn auf dem Lüner Antipendium dargestellt fanden, ferner die Mutter Jesu und zwei andre Frauen in schmerzerfüllter Wehmuth und Trauer. Links vom Kreuze für den Beschauer werden vier Momente aus dem Leiden des Herrn unter Pontius Pilatus dargestellt; die Verspottung als der Juden König durch Purpurmantel, Dornenkrone und Rohrscepter, seine Geißelung an der Martersäule, das Wiederanlegen seiner eignen Kleider und das Tragen seines eignen Kreuzes. Rechts davon in gleicher Höhe mit der zuletzt beschriebenen Reihe finden wir die Kreuzabnahme, die Grablegung und die Auferstehnng dargestellt. Bei dem letzten Bilde liegen und sitzen die (sehr kleinen) Wächter in den Ecken schlafend, der Heiland tritt mit dem rechten Fuße aus dem Grabe, in seiner Linken hält er die Siegesfahne, während er die Rechte zum Segnen erhoben. — Unter diesem Felde befinden sich wieder zwei Flächen, welche durch Spitzbogen eingerahmt sind; dieselben bilden die gothische Krönung zu den beiden in die Kirche führenden Thüren. Die Fläche links vom Beschauer stellt die Anbetung der Hirten dar. Ochs und Esel fressen im Hintergrunde aus einem Futterkorbe; Maria liegt auf dem Bette und hält in seliger Lust das Kindlein in ihrem Arme, selbst die Lämmer der Hirten, die bis in den Raum gedrungen, scheinen sich des Glanzes zu erfreuen, welcher aller Welt aufgegangen ist. Unter dem genannten Bilde ist die Anbetung der Könige dargestellt;

der eine reicht knieend seine Gabe dem Kindlein, das auf dem Schoße der Mutter sitzt, die beiden andern stehen hinter dem Knieenden und harren des Augenblickes, wo auch sie die Gaben, die sie bereits in Händen haben, dem neugebornen Könige der Juden bringen können. — Rechts von diesen beiden Gruppen und die Bogenfläche über der andern Thür ausfüllend sehen wir den bethlehemitischen Kindermord. Ein Diener des Herodes hat eins der unschuldigen Kinder auf das Schwert gespießt und freut sich des in teuflischer Lust, während die Mütter klagend die Hände zum Himmel erheben und die schmerzerfüllten Angesichter auf die Hingemordeten heften. Darunter sehen wir die Darstellung Jesu im Tempel. Das Jesuskind tritt auf den Altartisch, der zwischen Maria und Simeon steht; es wird von beiden unter die Arme gefaßt, um es zu stützen; ein merkwürdig seliger Ausdruck des Glückes und des Friedens liegt auf den Gesichtern der Mutter und des Simeon. Daneben ist noch in derselben Fläche die Flucht nach Aegypten dargestellt. Dit Mutter hat das Kind im Arme und reitet auf einem Esel, Joseph zieht ihnen voran, um ihnen die Bahn zu eröffnen, die sie reisen müssen.

Auch an dieser Darstellung sehen wir wieder, welch einen Werth für die Auswahl der zur Darstellung zu bringenden Geschichten das apostolische Symbolum gehabt. Vier Bilder, welche die Kindheit Jesu behandeln, reihen sich an das Bekenntniß: geboren von der Junfrau Maria, dann werden das Leiden, die Kreuzigung, die Grablegung und Auferstehung Christi abgebildet; die letzten Gruppen stellen die Auferstehung des Fleisches und das letzte Gericht dar.

In dem Innern der Kirche boten die Altäre, Altargeräthe, Kelche, Patenen, Leuchter, Kreuze u. a. Geräthe vielfache Gelegenheit zu bildnerischen Darstellungen, besonders auch wurden die Taufsteine und Taufbecken mit solchen bildlichen Darstellungen verziert, welche Bezug auf das Sakrament der Taufe hatten. So werden z. B. auf der ehernen Taufurne des Domes zu Hildesheim*) der Zug der Israeliten durch das rothe Meer und durch den Jordan neben der Taufe Jesu durch Johannes dargestellt. (vgl. Kratz a. a. O. II. S. 195 ff.). Besonders aber wurden die ehrnen Thorflügel, welche aus dem Raume unter dem Westthurme zu dem Innern der Kirche führten, zu den

*) Vgl. Dr. Joh. Mich. Kratz: Der Dom zu Hildesheim II. Theil.

mannichfachsten bildlichen Darstellungen benutzt. (vgl. Otte a. a. O. S. 181.) Unter allen, welche uns aus dem Mittelalter erhalten sind, verdienen besonderer Beachtung die bronzenen Flügelthüren des Domes zu Hildesheim, welche vom Bischof Bernward, dem berühmten Meister und Beförderer der Erzgießerkunst zur Zeit der ersten Blüthe dieser Kunst, herstammen. Nicht nur wegen ihres künstlerischen und archäologischen Werthes verdienen sie mit Recht die höchste Bewunderung aller Kunstfreunde, auch für uns gewähren sie um der Auswahl und Ausführung der darauf dargestellten biblischen Geschichten das höchste Interesse. Hier sind nämlich einander entgegengestellt in bildlicher Anschaulichkeit die Sünde der Menschen und ihre Erlösung durch Christum, oder altes und neues Testament. Der nördliche Thorflügel weist von oben nach unten folgende acht Gruppen auf: 1) Die Schöpfung der ersten Menschen; 2) die Zuführung des Weibes zu Adam; 3) der Sündenfall; 4) das Verhör; 5) die Vertreibung aus dem Paradiese; 6) Adam arbeitet im Schweiße seines Angesichtes; 7) das Opfer der beiden ersten Brüder; 8) der eben vollführte Brudermord.

Der andre an der Südseite befindliche Thorflügel stellt acht Scenen aus der biblischen Geschichte des N. T. dar; dieselben sind in der Weise geordnet, daß sie von unten nach oben der geschichtlichen Zeitfolge entsprechend an einander gereiht sind. Die Entwicklung der Menschheit ohne Christum ist ein Herabsteigen von der Höhe des Paradieses in die Sünde, die Entwicklung der Erlösung ist ein Aufsteigen aus der Erniedrigung zur Erhöhung. Folgende Scenen sind auf dem südlichen Thürflügel zur Darstellung gebracht: 1) Die Verkündigung der Geburt Jesu; 2) die Geburt desselben; 3) die Anbetung der Weisen; 4) die Darstellung im Tempel; 5) Jesus vor Pilatus; 6) die Kreuzigung; 7) der Engel verkündigt den Weibern die Auferstehung; 8) die Höllenfahrt oder auch die Einfahrt in das Paradies.

Die Auswahl gerade dieser Scenen aus dem A. u. N. T. bestätigt wiederum die bereits wiederholt von uns gemachte Bemerkung, daß das apostolische Symbolum, besonders der erste und zweite Artikel einen directen Einfluß auf die Werthschätzung einzelner biblischen Geschichten ausgeübt hat. Hier tritt uns übrigens das Neue entgegen, daß Schöpfung und Erlösung, Sünde nnd Gnade, Adam und Christus, A. und N. T. in Parallele zu einander gesetzt worden sind.

Eine derartige Parallelisirung der biblischen Geschichte steht hier jedoch nicht vereinzelt da; sie tritt uns in lebendiger und oft anspre-

chender Weise in den schon oben erwähnten Bibeln der Armen entgegen. Bekanntlich werden unter diesem Ausdrucke xylographische Darstellungen aus der biblischen Geschichte ohne beigefügten biblischen Text verstanden. In diesen Holzschnitten werden vorwiegend gern Scenen aus dem A. T. solchen aus dem N. T. gegenübergestellt, oder die neutestamentlichen werden von alttestamentlichen eingeschlossen, indem zwischen denselben eine innere Beziehung durch die Zusammenstellung angedeutet wird. In dem Facsimile einer solchen Biblia pauperum (reproduced by Berjeau. London 184(.) stehen z. B. neben einander Eva, die Verkündigung Mariä und Gideons Berufung. — Der brennende Busch, die Geburt Jesu, der blühende Stab Arons. — Abner huldigt David, die Anbetung der Weisen, die Königin von Saba vor Salomo. — Die Darbringung der Erstgeburt im A. T., die Darstellung Jesu, Samuel wird zu Eli gebracht. — Eine innere Beziehung besonders zwischen den letztgenannten Gruppen zu erkennen, ist nicht schwer, und manch sinnreicher Gedanke leuchtet aus der Nebenordnung ferner Ereignisse hervor.

Otte führt a. a. O. S. 291 noch eine Reihe anderer ähnlicher Gegenüberstellungen an, von denen hier folgende erwähnt sein mögen:

Der Oelkrug der Wittwe, Elisa speist 100 Mann mit 20 Broden und die Speisung der 5000 (4000) Mann. — Melchisedek, das Osterlamm, der Mannaregen und das heilige Abendmahl. — Besuch der drei Männer bei Abraham, Rettung des Volkes von der Abgötterei und das Fußwaschen. — Elias vor Ahab, Daniel vor Nebukadnezar und Christus vor Pilatus. — Josua und Kaleb mit der Weinrebe, die holzauflesende Wittwe zu Zarpath und die Kreuztragung. — Die Opferung Isaaks, die erhöhte eherne Schlange und die Kreuzigung u. a. m.

Schon aus dieser Aufzählung geht hervor, daß nicht jene biblischen Geschichten allein, denen man einen symbolischen Werth beilegte, von den Künstlern verwandt wurden, sondern daß auch andere, besonders alttestamentliche Geschichten eine zahlreiche Darstellung fanden. Bei den letztern war freilich der typische Sinn, in welchem sie aufgefaßt wurden für die Auswahl von größerer Bedeutung als der rein historische Werth, welchen sie innerhalb der historischen Entwicklung des A. T. haben. Allein auch aus dem N. T. wurden doch noch andere als Kindheits-, Leidens- und Herrlichkeitsgeschichten zu Gegenständen bildlicher und plastischer Darstellung gewählt. Das Leben Jesu bot so

reichen Stoff zu einer künstlerischen Gestaltung dar, daß eine Nichtbeachtung dieser Thatsache geradezu unverständlich wäre. Außerdem mußte sich immer wieder das kirchliche Bedürfniß geltend machen, dem christlichen Volke möglichst viel von dem Reichthum der heiligen Geschichte zur Anschauung zu bringen. In einer Zeit, wo die Mehrheit des Volkes nicht lesen konnte, mußte die Vermittlung der nothwendigen Erkenntniß allerdings in erster Linie durch die mündliche Verkündigung beim Verlesen und Auslegen der Perikopen geschehen; allein es empfahl sich doch auch der Weg der Veranschaulichung durch die bildliche Darstellung. Wo diese ohne den Zusatz legendarischer Züge oder theologisirender Deutung die biblischen Geschichten selbst in ihrer Objectivität beließen, konnten sie in mancher Beziehung als ein Ersatz für die erzählende Mittheilung derselben angesehn werden und fruchteten mindestens ebensoviel als die Verlesung des lateinischen Textes und die Sucht nach einer möglichst künstlichen allegorischen Ausdeutung desselben. In dieser Beziehung ist noch von besonderem Werthe für uns die eherne Säule*), welche gegenwärtig auf dem Domhofe zu Hildesheim steht. Sie ist von Bischof Bernward angefertigt und offenbar der Trajanssäule in Rom nachgebildet. Sie stellt in halb erhabener Arbeit den Abschnitt aus dem Leben Jesu dar, welcher seltener von den Künstlern behandelt wurde und welcher insbesondere auf dem oben besprochenen Thorflügel nicht berücksichtigt war. Die Abbildungen winden sich in einem um die Säule achtmal geschlungenen Bande; sie beginnen mit der Taufe Jesu und schließen mit seinem Einzuge in Jerusalem. Im Ganzen theilen sie sich in 28 Gruppen, die wir hier im Allgemeinen nur den Namen nach aufführen, indem wir für die ausführlichere Beschreibung des Einzelnen auf die Arbeiten von Kratz und Wiecker verweisen.

1) Die Taufe Jesu. — Der Jordan gießt in der Gestalt eines Flußgottes Wasser aus einer Urne. Der Herr steht in den Fluthen, die sich bis zu seiner Brust von oben herab fließend aufgestaut haben. Daneben steht im trocknen Flußbette ein Wesen, das die Kleider des Herrn trägt. Wir würden die Gestalt für einen Engel erklären, wenn sie wie die ihr entsprechende auf dem Lüner Antipendium Flügel hätte.

---

*) Vergl. Dr. Kratz: Der Dom zu Hildesheim II. S. 67 ff. und Wiecker: Die Christus- oder Bernwardssäule im Programm des Josephinum zu Hildesheim 1874.

Gewagt scheint es, in ihr Mose erkennen zu wollen, der wie er Israel durch die Taufe des rothen Meeres geführt, so den Sohn Gottes, durch die Fluthen des Jordan geleitet. Gleichwohl möchte sich eine andere befriedigende Deutung für diese Figur nur schwer finden lassen. (Vergl. die angeführten Autoritäten). 2) Die Versuchung Jesu. 3) Die Berufung des Simon und Andreas. 4) Die Berufung des Jacobus und Johannes. 5) Die Hochzeit zu Kana. 6) Jesus heilt den Aussätzigen. Mc. 1, 40 ff. 7) Jesus lehrt seine Jünger, um sie auszusenden Mt. 10, 1 ff. 8) Jesus und die Samariterin. 9) Johannes der Täufer straft Herodes um seines Weibes, der Herodias willen. 10) Johannes der Täufer wird mit einem Stricke von zwei Männern aus dem thurmähnlichen Gefängniß gezogen; dicht daneben sieht man bereits die enthauptete Leiche des Predigers in der Wüste nach der folgenden 11) Scene hinübergeneigt, welche den Augenblick darstellt, wo das Haupt des Johannes auf einer Schüssel in den Saal des Herodes getragen wird, vor dem die Tochter noch tanzt zu den Tönen des dabeistehenden Reigenbläsers. 11) Das Haupt des Johannes wird auf einer Schüssel zu Herodes gebracht. 12) Heilung des blutflüssigen Weibes. 13) Jesus heilt einen Blinden Mc. 8, 22 ff. 14) Jesus und die Ehebrecherin im Tempel Joh. 8, 1 ff. 15) Der Jüngling zu Nain. 16) Die Verklärung Jesu. 17) Heilung des Mondsüchtigen Mt. 17, 14 ff. 18) Das Freudenleben des reichen Mannes und das Leiden des armen Lazarus. 19) Lazarus in Abrahams Schoße. 20) Zachäus im Maulbeerbaume. 21) Verfluchung des Feigenbaumes. 22) Heilung der Blinden vor Jericho. 23) Jesus wandelt auf dem Meere. 24) Speisung der 5000. 25) Das kananäische Weib. 26) Auferweckung des Lazarus. 27) Die große Sünderin. 28) Einzug Jesu in Jerusalem.

In dieser Säule hat Bernward seiner Gemeine ein ehernes Historienbuch, eine anschauliche Volksbibel N. T. geschaffen, denn alle wichtigsten Momente aus dem Leben Jesu von seinem öffentlichen Auftreten bis zum Beginne seines Leidens hat er darin dargestellt. Irren wir nicht, so zieht sich ein dreifacher Gedanke durch die Bilderreihe hindurch: Bernward will Jesum als den Lehrer von Gott gesandt darstellen, daher die Scenen der Taufe, die Berufung der Jünger, der Aussendung derselben, des Gespräches mit der Samariterin, des Gleichnisses vom reichen Manne und armen Lazarus u. a. Deshalb läßt er Jesum vorwiegend gern ein Buch, das Symbol seiner Lehrthätigkeit,

tragen. Daneben will Bernward Jesum uns als den Heiland vor die Augen stellen; daher die Heilung der Blinden in zwei Bildern, des blutflüssigen Weibes, die Erweckung des Jünglings zu Nain, des Lazarus u. a. Endlich will Bernward die göttliche Macht und die messianische Ehre Jesu erweisen, daher die Wandlung des Wassers in Wein, die Speisung der 5000, die Verklärung, das Wandeln auf dem Meere, das Gespräch mit der Samariterin und der Einzug in Jerusalem.

Die Darstellungen, wie sie unter dem Einflusse des Bischofs Bernward entstanden, halten sich im Großen in der Anschauung der Schrift selbst und tragen keine fremden Elemente herein. Nur hier und da sucht der Künstler geistige Gedanken symbolisch darzustellen. Bisweilen schließt er sich an die Symbolik des Alterthums an; so stellt er z. B. bei der Taufe Jesu den Jordan durch eine Gestalt dar, welche eine Urne vor sich hin hält, aus welcher Wasser strömt. Aber im Großen haben wir doch die biblischen Geschichten hier unvermischt mit anderen Elementen.

Das ist nicht immer so geblieben. Im späteren Mittelalter machte sich eine größere Kenntniß auch der antiken Anschauung geltend; eine Sucht nach gelehrtem Scheine versuchte beide Anschauungen, die kirchliche und die antike in Harmonie mit einander zu bringen. So kam es, daß durch allerlei symbolische und allegorische Beziehungen oft ein recht phantastisches „Gebilde aus Menschenhand" entstand, welches indessen der getreuste Ausdruck der aus den heterogensten Elementen zusammengesetzten Anschauung jener Zeit war. Nur kurz wollen wir hinweisen auf das Tabernakel in der Sebalduskirche zu Nürnberg, welches von dem berühmten Erzgießer Peter Vischer *) und seinen Söhnen in den Jahren 1506—1519, also an der Grenzscheide einer alten und neuen Zeit, gegossen ist. Es ist freilich keine Darstellung der biblischen Geschichte oder einzelner Episoden aus derselben allein, es enthält aber eine ganze Reihe biblischer Momente, so daß es hier wohl erwähnt werden darf, und ist in seiner Gesammtheit ein so charakteristisches Denkmal der Zeit, daß es zugleich als Markstein der alten Zeit angesehen werden kann, welche durch die Reformation mit einem Schlage ihr Ende erreichte. Dieses Denkmal hat die Form eines zu drei Kuppeln sich wölbenden Tempels der auf Schnecken ruht; auf der

*) Vgl. Otte a. a. O. S. 203 f.

Spitze der mittelsten, zugleich höchsten Kuppel steht das Christkind mit der Weltkugel; Christus ist der Gipfel der Welt, welche nur langsam in der Zeit dahinschleicht wie die Schnecken, auf denen das ganze Gebäude ruht.

An demselben befinden sich nun die verschiedensten Figuren, theils geschichtliche, theils allegorische Personen darstellend, theils der biblischen, theils der heidnischen Anschauung entnommen. In der Mitte, an hervorragender Stelle und in besonderer Größe stehen um das Gebäude her die 12 Apostel, über ihnen am Anfang der Wölbungen die 12 kleinen Propheten. Unter dem Sarkophage an der westlichen Schmalseite der heilige Sebaldus, an der entsprechenden östlichen Schmalseite Peter Vischer selbst in seiner Meisterkleidung. Unten an den vier Ecken Nimrod, Simson, Theseus, Herkules; zwischen diesen die vier Kardinaltugenden, weibliche Figuren mit entsprechenden Symbolen ausgestattet. Außerdem sind Scenen aus dem Leben des heiligen Sebaldus halb erhaben dargestellt, und überall, wo sich dem Künstler nur eine passende Fläche bot, suchte er diese mit einer Fülle lebensvoller Figuren voll des neckischsten Humors auszuschmücken, sodaß man sich nicht satt an ihnen sehen kann und nicht weiß, was man mehr bewundern soll: die großartige Auffassung der Charaktere der 12 Apostel oder die lustige und leichtlebige Welt, welche sich überall spielend und tändelnd geltend zu machen weiß. Das Sebaldusdenkmal stellt die Welt mit ihrem „Gram und Glücke" dar und birgt selbst eine Welt in sich. Es ist ein bleibendes Zeugniß einer Weltanschauung, welche glaubte eine Harmonie ihrer selbst zu besitzen, wenn sie alles, was ihr an Wissen und Anschauung zu Gebote stand neben einander stellte. Auch nach dieser Seite hin mußte die nachfolgende Zeit mit nüchterner Kritik und klarer Energie eine Aenderung schaffen, um sich als Reformation auf dem ganzen Gebiete geistiger Interessen zu zeigen und zu bewähren. Wie weit dies auf dem Gebiete der biblischen Geschichte geschehen, werden die weitern Abschnitte dieser Arbeit nachzuweisen haben.

So bietet also das Mittelalter eine reiche Fülle bildlicher Darstellungen, deren Motive der heiligen Geschichte entnommen sind. Wenn dieselben nicht frei von apokryphischen Zuthaten sind, so wird man ihnen darum keinen Vorwurf daraus machen können, weil sie einer Zeit angehören, welcher der Unterschied des Kanonischen und Apokryphen ein fließender war. Bei der Entscheidung über die Frage, ob es zulässig

oder erwünscht sei, die bildliche Darstellung in den Bereich des biblischen Geschichtsunterrichtes zu ziehen, wird man vom historischen Standpunkte darauf verweisen müssen, daß das Bildwerk in der frühsten Zeit dem des Lesens erkundigen Volke einen Ersatz für den ihm nicht zugänglichen Text der biblischen Erzählungen bot. Darin liegt ein Fingerzeig, daß die biblischen Geschichtsbilder ihre naturgemäße Verwerthung auf der untersten Stufe des bezüglichen Unterrichtes finden. Dort bieten sie auch einen Ersatz für das im Druck fixirte Wort und üben zugleich auf die Phantasie der Kinder den vortheilhaften Einfluß, daß dieselben sich früh gewöhnen, die biblischen Geschichten sich in lebensvoller Frische vorzustellen und zu vergegenwärtigen. Für eine spätere Zeit werden die Bilder besser in dem biblischen Geschichtsunterrichte nicht verwandt. Der Lehrer würde sich, wollte er seiner Aufgabe dann gerecht werden, nicht lediglich auf die Illustration der scenischen Darstellung beschränken können, sondern auch das künstlerische Moment ins Augen fassen müssen, womit dann freilich ein fremdes Element in diesen Theil des Religionsunterrichtes kommen würde. Der an den Bildwerken der Vergangenheit gebildete gute Geschmack wird sich gleichwohl in der ganzen Darstellung des Lehrers auch der biblischen Geschichte geltend machen. Einer directen Verwendung dieser Bildwerke im Unterricht bedarf es indessen dazu nicht.

So hat denn auch das Mittelalter die bereits in der Schrift und alten Kirche angewandten Grundsätze in der Behandlung der biblischen Geschichte befolgt. Daher erklärt es sich, daß nach dieser Seite hin die geistige Arbeit dieses Zeitabschnittes wesentlich neue Gesichtspunkte für die Behandlung unsrer Disciplin nicht aufstellt. Im Gegentheil, es läßt sich nicht leugnen, daß im Mittelalter die bereits in der alten Kirche eingeschlagenen Wege der allegorischen Deutung und apokryphischen Ergänzung der in der Schrift berichteten geschichtlichen Thatsachen in einer an das Uebermaß reichenden Weise breitgetreten sind.

Tritt uns nach dieser Seite hin bei aller scheinbaren Fülle eine gewisse Armuth geistiger Originalität dieser Periode entgegen, so darf doch nicht übersehen werden, daß nach einer andern Seite hin sich ziemlich bestimmt ausgeprägte Geistesrichtungen im Mittelalter anbahnen, welche als die Anforderungen jenes Zeitalters an eine künftige biblische Geschichte aufgefaßt werden können. Es ist das Bedürfniß nach einer volksthümlichen und künstlerischen Ausgestaltung der biblischen Geschichte.

Dies Bedürfniß kommt noch nicht überall zum Bewußtsein; aber die eine Seite desselben bereitet doch im Verborgenen den Anbruch einer neuen religiösen Bewegung des Volkslebens vor; die andre harrt noch jetzt in vielen Stücken der Befriedigung.

Gedanken und Gesichtspunkte, welche eine direct technische Verwendung im biblischen Geschichtsunterrichte der Volsschule finden könnten, bietet uns das Mittelalter nicht. Erst mit der Errichtung der Volksschulen und mit dem Beginn der Arbeit in ihr mußte sich eine Praxis derselben bilden, welche die alten Stoffe unter diese neuen Gesichtspunkte stellte und in der Arbeit neue Mittel und Wege entdeckte, den Reichthum der biblischen Stoffe für die besondern Zwecke zu verwerthen. Diese Arbeit blieb einer spätern Zeit vorbehalten.

Druckfehler.

Seite 20. Zeile 4 von oben ist nach der Parantheſe einzuſchalten; ſich kund giebt.

Seite 23. Zeile 6 von unten lies verfahren statt erfahren.

Seite	Zeile	von		lies		statt
„ 25.	„ 13	„	„	„ πρόθεσις	„	πςόθευις
„ 31.	„ 9	„	oben	„ Joſua	„	Jeſum.
„ 50.	„ 9	„	unten	„ entlehnt	„	entlehnte.
„ 56.	„ 13	„	„	„ ſtehe	„	ſtehn.
„ 64.	„ 23	„	„	ist vor diejenigen ſind einzuſchalten.		
„ 102.	„ 17	„	„	lies ſinge	statt	ſiege.
„ 104.	„ 9	„	oben	„ erſchienen	„	er ſchiene.
„ 110.	„ 6	„	unten	„ den	„	die.
„ 131.	„ 11	„	„	„ Eucharistie	„	Encharistie.
„ 141.	„ 7	„	oben	„ Angelus	„	Angelas.
„ 167.	„ 10	„	unten	„ Verfaſſer	„	Verfaſſir.
„ 171.	„ 21	„	„	„ Palm	„	Pſalm.
„ 187.	„ 18	„	„	ſetze ein : hinter Otfried statt des ;.		
„ 197.	„ 22	„	„	lies Stätte	statt	Stette.
„ 206.	„ 13	„	oben	„ Alphabet	„	Alphabets.

Druck der Buchdruckerei von Arnold Weichelt, Hannover.

